بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لوليه والصلوة على نبيه .

قال مولانا افضل علماء المتاخرين استاذ الورى علم الهدى ناصر السنة
قامع البدعة خاتم المحققين والمجتهدين سلطان العلماء والحكماء في العالمين فخر الملة
والدين امام الاسلام والمسلمين مكمل العلوم الاولين والاخرين الداعي الى الله ابو عبد الله
محمد بن عمر الحسن الرازي نور الله قبره وبرد مضجعه هذه الرسالة عملتها في
التنبيه على بعض الاسرار المودعة في بعض سور القران العظيم الفرقان الكريم تنبيها
على ان اكثر المفسرين كانوا محرومين عن الفوز بالمقصد القويم غير واصلين الى الصراط
المستقيم فاذا تامل العاقل في معاقد هذه المباحثات وتفكر في مباني هذه التلويحات
لاح له ان الامر فوق ما يظنون وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وترتيب
هذه الرسالة على اربعة فصول

الفصل الاول في الالهيات

اعلم ان غايات
عقول العلماء ونهايات مباحث الحكماء ما جاوزت عن الاسرار المودعة في سورة
الاخلاص فنقول وبالله التوفيق الشيء اما ان يكون محسوسا باحدى الحواس
الخمس واما ان يكون مدركا من النفس واما ان لا يكون كذلك اما الاول فكالسماء
والارض وسائر المحسوسات واما الثاني فكالانسان ولذته ووجعه وشبعه و
اما الثالث فان العقل لا يمكنه الجزم بثبوته الا اذا جزم العقل بافتقار بعض
متعلقات الحس او مدركات النفس في وجودها اليه مثاله اذا دل الحس على ان الاجسام
محسوسة مركبة ودل العقل على ان كل مركب ممكن ودل العقل على ان كل ممكن فلا بد له
من مؤثر فقضى العقل ههنا بثبوت موجود اوجد هذه الاجسام فلولا حكم العقل
بافتقار هذه الاجسام في وجودها الى شيء آخر والا لما قدر العقل على اثبات ذلك الشيء لا جرم
اذا عرفت بهذا الطريق وجود ذلك الشيء عرفت ان ذلك الشيء يمتنع ان يكون جسما اذ لو كان
جسما لكان مركبا ولكان مفتقرا الى مؤثر آخر ولزم التسلسل او الدور وهما محالان

والمفضي الى المحال محال فظهر لنا في المقام الاول ان لهذا العالم صانعا وفي المقام
الثاني عرفنا ان ذلك الصانع منزه عن الجسمية والتركيب والامكان . واذا عرفت
هذا فنقول قولنا الله اسم لمن هو خالق لهذا العالم ومدبر له . والصمد
في اللغة عبارة عن المصمت وهذا في حق الله تعالى محال فوجب حمله على كونه فردا منزها
عن جميع جهات التركيب لان المصمت هو الذي لا جوف له والفرد المطلق من كل الوجوه لا يكون
له ظاهر وباطن فصح حمل الصمد على ارادة الفرد المطلق . وانما قدم ذكر قوله الله على قوله
الصمد لانا بينا في المرتبة الاولى نعرف كونه خالقا لهذا العالم ومدبرا له وفي المرتبة
الثانية نعرف لان الامور التي لاجلها افتقر هذا العالم الى الخالق وجب نفيها عن ذلك
الخالق لئلا يلزم التسلسل والدور وتلك الامور هي التركيب والامكان والحاجة
فلما كان اول علم الخلق بالله تعالى هو العلم بكونه خالقا ثم يتوسل بذلك الى العلم بكونه
فردا مطلقا منزها عن كل جهات التركيب لا جرم وقع قوله الله مقدما في الذكر على قوله
الصمد ليكون الترتيب اللفظي مطابقا للترتيب العقلي . واذا عرفت هذا فنقول
قوله الله يدل على كونه تعالى خالقا لهذا العالم وقوله الصمد يدل على كونه منزها عن جهات
التركيب واما كونه خالقا للعالم فيدخل فيه جميع الصفات الثبوتية اما كونه منزها
عن جهات التركيب فيدخل فيه جميع الصفات السلبية . اما بيان مقام الاول فهو
ان كون العالم مركبا دل على كونه ممكن الوجود وكل ممكن فلا بد ان يكون مفتقرا الى
المؤثر وافتقاره الى المؤثر اما ان يكون حال عدمه او حال حدوثه او حال بقائه والقسم
الثالث محال والا لزم افتقار الوجود الى موجد يوجده وذلك محال لان تكوين الكائن
وتحصيل الحاصل محال في العقول فبقي ان يكون افتقار العالم الى الخالق اما ان يحصل
حال عدمه او حال حدوثه وعلى كلا التقديرين وجب القول بحدوث العالم واذا ثبت
حدوث العالم وجب قدم الصانع اذ لو كان حادثا لافتقر ايضا الى صانع آخر ولزم

اما التسلسل واما الدور فهما محالان واذا ثبت حدوث العالم وقدم الصانع فنقول تاثير الصانع في وجود العالم اما ان يكون بالطبع والايجاب او بالقدرة والاختيار والاول باطل لان العلة لا تنفك عن المعلول فيلزم من قدم الصانع قدم العالم ومن حدوث العالم حدوث الباري وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال فثبت ان تاثير العالم في وجود العالم يجب ان يكون بالقدرة والاختيار فثبت ان اله العالم قادر والقادر اذا فعل الفعل المحكم المتقن فلا بد وان يكون عالما فثبت ان اله العالم عالم • وايضا القادر لا بد وان يخصص فعله بوقت معين دون ما قبله وما بعده وذلك التخصيص لا بد وان يكون بالارادة فثبت ان اله العالم يجب ان يكون مريدا • وايضا لما ثبت انه قادر عالم مريد وجب ان يكون حيا لان بديهة العقل شاهدة بان الميت لا يكون قادرا عالما مريدا فثبت ان قولنا الله يدل على هذه الصفات الثبوتية • واما الصمد فانه يدل على انه فرد مطلق • وكونه فردا يدل على احوال • فالحالة الاولى لما كان فردا استحال ان يكون جسما لان كل جسم فهو مركب • وايضا لما كان فردا استحال ان يكون جسما ومتحيزا لان كل متحيز فهو منقسم عند القائلين بنفي الجزء الذي لا يتجزى لان كل متحيز فلا بد وان يتميز يمينه عن يساره وكلما يتميز فيه جانب عن جانب فهو مركب واذا ثبت انه ليس بمتحيز امتنع ان يكون مختصا بالحيز والجهة لان المختص بالجهة اما المتحيز او الحال في المتحيز فثبت انه ليس بمتحيز • وثبت ايضا انه ليس حالا في المتحيز والا لكان محتاجا الى محله فحينئذ يحصل هناك حال ومحل فلا يكون فردا واحدا فثبت ان الصمد لا يكون جسما ولا متحيزا ولا حالا في شيء ولا محلا لشيء ولا مركبا من اشياء البتة • والحالة الثانية انه لما كان صمدا بمعنى كونه فردا امتنع ان يكون له ضد وند وذلك لانا لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لذاتيهما لاشتركا في الوجوب بالذات وتباينا بالتعين وما به المشاركة غير ما به المخالفة

فيكون كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذي به يشارك الاخر ومن التعين الذي به يغاير الاخر وكل مركب فانه ممكن فيلزم من فرض موجودين واجبي الوجود لذاتيهما كونهما ممكني الوجود لذاتيهما وما افضى وجوده الى عدمه فهو محال فثبت انه يستحيل ان يحصل في الوجود موجودا واجب الوجود لذاته الا الواحد فثبت ان قوله الله يدل على جميع الصفات الثبوتية وان قوله الصمد يدل على الصفات السلبية • واعلم ان الصفات السلبية هي المسماة في القران بصفات الجلال والصفات الايجابية هي المسماة في القران بصفات الاكرام كما قال الله تعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام فمن عرف معنى قوله تعالى الله احد الصمد فقد عرف الله بجميع صفات الجلال والاكرام وقد ثبت ان صفات الاكرام يعلم قبل العلم بصفات الجلال فلهذا السبب كان ذكر قوله الله مقدما على قوله الصمد • اما قوله لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد فاعلم ان المحققين جرت عادتهم بانهم يذكرون في اول الباب ما هو الاصل والقاعدة ثم يخرجون عليه المسائل فههنا وقع ترتيب هذه السورة على هذا المنهاج لانه ذكر اولا كونه الها ثم توصل بكونه الها الى كونه صمدا على ما حققناه لانه ذكر ونبه على كونه صمدا احكاما ثلثة • الاول قوله لم يلد والمعنى انه لم يتولد عنه غيره ولان التولد عبارة عن ان ينفصل عنه بعض ابعاضه ثم يتربى فيصير مساويا له في الذات والحقيقة وهذا محال لان انفصال البعض منه انما يمكن اذا كان هو في نفسه مركبا والمركب لا يكون احدا صمدا فامتنع ان يتولد عنه غيره • والحكم الثاني قوله ولم يولد والمعنى انه غير متولد عن غيره لانه لو كان كذلك لكان محدثا محتاجا الى الموجد فلم يكن الها لكل المحدثات لكنه سبق كونه الها لكل المحدثات فامتنع كونه متولدا عن غيره • وايضا لو فرضنا انه تولد عن غيره فذلك الغير كان مركبا وكل مركب ممكن فذلك الغير ممكن وهو انما تولد عنه فيكون وجوده متولدا عن موجد ممكن الوجود فكان هو بالامكان اولى

فثبت ان كونه احدا منافي لهذا الحكم • والحكم الثالث قوله ولم يكن له كفوًا
احد وتقريره انا لو فرضنا مكافئا له في الوجود لكان ذلك المكافي اما ان
يكون ممكنا وهو محال لان الممكن محتاج الى الغير والواجب غني عن الغير والمحتاج
لا يكون مكافئا للغني واما ان يكون واجبا فيكون واجب الوجود اكثر من
واحد وقد بينا فيما تقدم انه لو حصل في الوجود موجودين فان كل واحد منهما
واجب لذاته لاشتركا في الوجوب الذاتي واختلفا في التعين فيكون كل
واحد منهما مركبا وكل مركب ممكن فيلزم من فرض موجودين واجبي الوجود
كون كل واحد منهما مركبا في حقيقته ولما كان هذا فردا امتنع حصول التركيب
فيه فيمتنع ان يكون في الوجود موجود يكافئه • فهذا تفسير هذه السورة على وفق
القوانين العقلية • ومن تأمل حق التأمل علم ان العقول لا ترتقي في المباحث
الالهية الى مقام اعلى منه والله ولي الارشاد • وبالله التوفيق

الفصل الثاني في تفسير سورة مشتملة على الالهيات والنبوات والمعاد

وهي سورة سبح اسم ربك الاعلى **اعلم** ان هذه السورة مشتملة على مطالب
ثلاثة **المطلب الاول** اثبات الاله سبحانه وتعالى وذلك قوله سبحانه وتعالى
**سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى والذي
اخرج المرعى فجعله غثاء احوى** واعلم ان المقصود منه الاستدلال
بنوعين من الدلائل على وجود الاله الحكيم • فالنوع الاول الاستدلال
بخلقة الانسان فهو المراد الحيوان • واعلم ان الحيوان مركب من بدن
ونفس • اما الاستدلال بخلقة الانسان فهو المراد بقوله خلق فسوى و
ذلك لان بدن كل حيوان مقدر بمقدار معين وهذا التقدير هو الخلق • وايضا
فذلك البدن مركب من اجزاء الحارة والباردة والرطبة واليابسة

وجب ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء مقدرا بمقدار معين حتى يتولد ذلك
المزاج فانه لو زادت تلك الاجزاء او نقصت لكان الحادث مزاجا آخر لا ذلك
المزاج وهذا هو التسوية • واما الاستدلال بنفس الحيوان فهو المراد من قوله
والذي قدر فهدى ومعناه انه سبحانه وتعالى قدر لكل واحد من تلك
الاعضاء المخصوصة قوة مختصة بذلك العضو ثم جعل تلك القوة سببا
لاهتداء ذلك الحيوان بتلك القوة الى تحصيل مصالحه ومنافعه مثلا انه قدر للعين
القوة الباصرة وللاذن القوة السامعة وللمعدة القوة الهاضمة • واما
الاستدلال على وجود الصانع باحوال النبات فهو قوله والذي اخرج المرعى فجعله غثاء
احوى وهو معلوم • وانما قدم الاستدلال باحوال الحيوان على احوال النبات
لان الحيوان اشرف ولان عجائب الاحوال في الحيوان اكثر فكان اولى بالتقديم
فان قال قائل لم لا يجوز ان يكون تولد ابدان الحيوانات واجرام النبات بسبب
الطبيعة لا بسبب الفاعل المختار **قلنا** الدليل عليه هو ان جسم النطفة
جسم متشابه الاجزاء متشابه الطبيعة وتأثير طبيعة الرحم تأثير متشابه
وتأثير الطبايع والافلاك والانجم فيه متشابه والجسم المتشابه اذا اثرت
مؤثرات كثيرة في جملة ذلك الجسم تأثيرا متشابها فيستحيل ان يتولد منه
احوال مختلفة الا ترى انه اذا وضع الشمع فكما يضيء خمسة اذرع من احد
الجوانب وجب ان يضيء من ساير الجوانب بهذا المقدار فاما ان يضيء من احد
الجوانب خمسة اذرع ولا يضيء من الجوانب الاخر الا نصف ذراع من غير حايل
ومانع فهذا غير معقول فثبت ان المؤثرات الطبيعية يجب ان يكون تأثيرا
تأثيرات متشابهة فلما رأينا انه تولدت من بعض اجزاء تلك الطبيعة المتشابهة
العظام ومن اجزاء اخرى منها اللحوم ومن اجزاء اخرى منها الاعصاب والعروق

والرطوبات علمنا ان ذلك التاثير ليس موثرا بالطبع والايجاب بل بالله موثر بالقدرة والاختيار **المطلب الثاني** من مطالب هذه السورة في تقرير النبوات، واعلم ان هذا المطلب انما تتم بامور ثلثة، اولها صفة النبي في ذاته وجوهره، والثاني كيفية استعماله جوهر روحه في علومه واخلاقه واعلم انه ثبت في العلوم الاصلية ان النفس البشرية لها قوتان، احديهما القوة النظرية وهي القوة التي باعتبارها تقدر على استفادة المعارف العقلية من عالم الغيب، والثانية القوة العملية وهي القوة التي باعتبارها تقدر على التصرف في هذا البدن وبواسطته في اجسام هذا العالم على الوجه الاصلح الاصلح ولما ثبت بالبراهين ان القوة النظرية اشرف من العملية لا جرم وجب تقديمها في الذكر والى الاشارة بقوله سبحانه وتعالى **سنقرئك فلا تنسى** والمعنى انه سبحانه وتعالى تقوي جوهر روحه ويكملها حتى يصير نفسا قدسية مشرقة بالعلوم الحقيقية والمعارف الالهية وتصير بحيث اذا عرف شيئا فانه لا ينساه وههنا من قوله سنقرئك فلا تنسى وقوله **الا ما شاء الله** ما الفائدة فيه ان جوهر النفس الانسانية لا تصير بريئا عن طبيعة ما بالقوة مطلقا فلا جرم لا تنفك عن السهو والنسيان في بعض الاوقات، واما قوله سبحانه وتعالى **انه يعلم الجهر وما يخفى** والمراد انه سبحانه وتعالى وعلا ان يجعل جوهر نفسه عالما بالمعلومات مطلقا عليها محيطا بها والموثر في كل كمال وحال اقوى من الاثر فلولا كونه تعالى عالما بالمعلومات كلها والا لما قدر على جعل روح النبي عليه السلام عالما بها مبرءا عن السهو والنسيان والغلط منها، واما الاشارة الى تكميل نفس النبي عليه السلام في القوة العملية فهو المراد من قوله **ونيسرك لليسرى** وذلك لان الناس يشتركون في اصل القدرة على القبيح والحسن والفجور والعفة الا ان منهم من يكون العفة عليه

اسهل وطبعه اليه اميل ومنهم من يكون الفجور عليه اسهل وطبعه اليه اميل فتلك السهولة عبارة عن الصفة المسماة بالخلق فمن كان سعيدا طاهرا النفس كانت نفسه موصوفة بخلق العفة والطهارة ومن كان شقيا كان بالضد وقوله ونيسرك لليسرى اشارة الى هذه الحالة وعند هذه الآية تم بيان وصف نفس النبي بالكمال في القوة النظرية ثم القوة العملية ثانيا، والمطلب الثالث من النبوة الاشتغال بدعوة الخلق الى طريق الحق وذلك لان من كان كاملا في قوتيه النظرية والعملية ان كان لا يقوى على تكميل غيره فهو الولي وان كان اقوى فهو النبي ولا شك ان هذا المقام اكمل لان الكامل المطلق هو الذي يكون تاما وفوق التام فلما حصل تمامه بسبب كمال القوة النظرية والعملية وجب ان يصير فوق تام بسبب افاضته الكمالات على الناقصين وذلك هو دعوة الخلق الى التوجه الى الحق فلهذا قال الله عز وجل بعد الآية المتقدمة **فذكر ان نفعت الذكرى** قوله فذكر امر له بدعوة الخلق الى الحق ثم بين ان هذه الدعوة لا تنفع في حق الكل لان النفوس الناقصة منها ما تقبل التاديب والتهذيب ومنها ما لا تقبل والتي تقبل فمراتب القبول مختلفة بالقوة والضعف والسرعة والبطؤ والكثرة والقلة فلهذا قال ان نفعت الذكرى ثم انه تعالى لما ذكر هذا المعنى على سبيل الاجمال اردفه بالتفصيل في الآية المذكورة بعد ذلك المقصود منه بيان احوال الخلق في كيفية قبول تلك الدعوة وهو المطلب الثالث من النبوة وذلك لان الخلق عند سماع هذه الدعوة ينقسمون الى قسمين منهم من ينتفع به وهو المراد من قوله **سيذكر من يخشى** فانهم ينتفعون بدعوة الانبياء ويقبلونها وتستكمل نفوسهم بها ومبدأ هذا القبول انما يكون من الخوف والخشية وهو ان من سمع دعوة الانبياء عليهم السلام ثم خطر بباله ان هذه الدنيا ذاهبة فانية على كل حال فلو لم يشتغل بعمارة الآخرة ربما وقع في

فهذا الخوف والخشية هو الذي يحمله على النظر والتامل في دعوة الانبياء ويدعوه الى
الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة واما الذين لا يقبلون دعوة الانبياء ولا
ينتفعون بها فاليهم الاشارة بقوله **ويتجنبها الاشقى الذي يصلى النار الكبرى**
وذلك لان المعرضين عن طلب الآخرة مستغرقين في حب الدنيا المنجذبين الى طلب
طيبات الدنيا ولذاتها وشهواتها اذا ماتوا فقد فارقوا ما كان يحبونها و
ذهبوا الى موضع ليس لهم به معرفة ولا لهم باهله انس ومفارقة المحبوب يوجب نار
الشوق والحزن والوصول الى موضع ليس له باهله انس ولا الفة يوجب الدهشة
والنفرة فهذا الذي احتجب عن قبول دعوة الانبياء عليهم السلام انه سيصلى النار
الكبرى **ثم لا يموت فيها ولا يحيى** واما النار المحسوسة فتنضم الى هذه النار
الروحانية وتعظم العقوبة واعلم انه تعالى لما ذكر في اول هذا التقسيم قوله سيذكر
من يخشى عاد الى شرح احوال ذلك القسم بعد تمام ذلك القسم فقال **قد افلح
من تزكى وذكر اسم ربه فصلى** فذكر كمال احوال المتقين بكلام دعوة بالثلث مراتب
المرتبة الاولى تزكية النفس عن العقائد الباطلة والاخلاق الذميمة وهذا
اشارة الى ازالة ما لا ينبغي ولا شك ان ازالة النفوس الباطلة عن لوح الروح يجب
تقديمها لتحصل النفوس الكاملة الطاهرة فيه ثم اذا اطهرت النفس عن كل ما لا ينبغي فلا بد
من الاشتغال بتكميل قوتها النظرية بالمعارف القدسية والعلوم الالهية وهي
المرتبة الثانية واليها الاشارة بقوله وذكر اسم ربه فصلى لان معرفة الله تعالى وذكره
رئيس المعارف والعلوم ثم بعده لا بد من الاشتغال بتكميل القوة العملية بالافعال
الصائبة والآثار الحميدة واليه الاشارة بقوله فصلى لان رئيس الاعمال الصالحة طاعة
الله وخدمته وههنا تم الكلام في مراتب النبوات وذلك انه بين كمال
حال النبي عليه في النظرية ثم قوة العملية ثم امره بعد ذلك بالدعوة الى الله تعالى

ثم اردفه ببيان السامعين منهم من يحمله الخوف والخشية على القبول ومنهم من
لا يكون كذلك فيقعون في العذاب الشديد وهو العذاب بالنار والبقاء في حالة
لا يكون موتا ولا حيوة ثم ذكر مراتب احوال السعداء من اتباع الانبياء وهي
الاحوال الثلثة التي ذكرناها وبينا ان لا مزيد عليها لان المطلوب اما [illegible]
وهو قوله قد افلح من تزكى واما تكميل القوة النظرية بالمعارف الالهية وهو قوله
وذكر اسم ربه واما تكميل القوة العملية بالاعمال الصالحة وهو قوله فصلى وههنا
آخر الكلام في تقرير امر النبوة **المطلب الثالث** من مطالب هذه السورة
تقرير امر المعاد واليه الاشارة بقوله سبحانه وتعالى **بل تؤثرون الحيوة الدنيا
والآخرة خير وابقى** واعلم ان هذا البيان بيان تام واف كامل في تقرير امر المعاد
وتقريره ان اللذة مطلوبة لذاتها والخلق قد ادركوا في هذه الحيوة الجسمانية انواع
اللذات الجسمانية وما ادركوا شيئا من السعادات الاخروية واليه الاشارة
بقوله بل تؤثرون الحيوة الدنيا ثم انه تعالى نبه الخلق على الوجه الذي يرجح السعادات
الاخروية على اللذات الدنيوية بقوله والآخرة خير وابقى فهذا البيان اقصى ما يمكن
ان يذكر في الباب وتقريره بيان امرين الاول ان اللذات الاخروية
خير من اللذات الدنيوية ويدل على صحته وجوه الاول ان اللذات الجسمانية
مشترك فيها بين الناس والبهائم والديدان والخنافس واللذات الروحانية
مشترك فيها بين الناس وبين الانبياء والمرسلين والملائكة المقربين فتكون
اللذات الروحانية افضل الثاني ان اللذات الجسمانية لو كان خيرات وسعادات
لكان كلما كانت هذه الاشياء كانت السعادة والكمال اكثر ومعلوم انه ليس كذلك
لانا لو فرضنا عاقلا فهمه ليس الا الاكل والشرب والجماع وكان كل عمره مقصورا على اصلاح
هذه المهمات كان منسوبا الى الخسة والدناءة والى انه كالبهيمة واما كل من كان

اعراضه عن هذه الاحوال اشد وبعده عنها اكثر كان الى الكمال والروحانيات اقرب
فعلمنا ان اللذات الروحانية خير من الجسمانية ولهذا السبب فان العاقل لا يقدم
على الجماع عند حضور الناس ولو كانت تلك اللذة باب الكمال والسعادة لكان
الاظهار اولى من الاخفاء والعاقل لا يفتخر بالاكل الكثير وكل ذلك يدل على صحة ما ذكرنا
الثالث ان جوهر الروح اشرف من جوهر البدن والابتهاج بالمطعوم والمنكوح
فثبت بهذه الوجوه ان الآخرة خير من الدنيا • واما المقام الثاني وهو بيان ان
الآخرة ابقى من الدنيا فهو ظاهر لوجوه • الاول انه لا شك في انه لا بد من الموت
وحينئذ ينقطع كل حبوة الدنيا • والثاني وهو ان اللذة الحاصلة من الاكل والوقاع
انما تحصل حال الاشتغال بالاكل وبالوقاع فاما بعد ذلك اللحظة فان اللذة لا يبقى
لها اثر البتة بل ربما انقلبت تلك اللذة الما واما البهجة الحاصلة بالمعارف
الالهية والعلوم القدسية والاخلاق الفاضلة فانها باقية دائمة آمنة عن الزوال
والانتقال فثبت بهذه البيانات الباهرة ان الآخرة خير وابقى ونظم الآية مقد
مة اخرى وهو ان كل ما كان خيرا وابقى كان اولى بالايثار والمطلوب ينتج
ان الآخرة اولى بالايثار وانما جاز حذف هذه المقدمة الثانية لانها كالبديهية
المقررة في العقول السليمة • واعلم انه تعالى لما قرر هذه المطالب الثلثة ختم السورة
بقوله ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابرهيم وموسى والمعنى ان جميع كتب
الله المنزلة لم المقصود الا تقرير هذه المطالب الثلثة وهي معرفة الالهيات اولا ثم معرفة
النبوات ثانيا ثم معرفة المعاد ثالثا • واعلم ان التامل في اسرار هذه السورة
ينبه على ان الاشتغال بما سوى هذه المطالب الثلثة عبث وان سعادة الانسان
لا تحصل الا بمعرفة هذه المطالب الثلثة • والله ولي الارشاد

الفصل الثالث في تقرير امر المعاد

والمقصود من سورة التين
والزيتون هو اثبات هذا المطلوب • وتقريره انه تعالى اقسم باربعة اشياء
على امرين • احدهما انه خلق الانسان في احسن تقويم • والثاني انه تعالى رده عن
تلك الخلقة الفاضلة الكاملة الى اسفل السافلين • واعلم ان هذين
الامرين مشاهدان محسوسان لان علم التشريح دل على ان خالق الانسان
راعى انواعا عظيمة من الحكمة في تخليقه واعتبر اقصى الغايات في الرحمة والاحسان
في هذا الباب ثم ان الحس دل على انه بعد الانتهاء الى سن الوقوف ياخذ في التراجع
والانتقاص والانتكاس قليلا قليلا حتى يحصل الغاية في الضعف والنقصان
وهو المراد من قوله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين ثم ههنا حصل سوال مشكل
وهو انه تعالى خلق هذه الابدان فعند ذلك هل له عناية بها او ليس له عناية بها
فان حصل له بتدبيرها عناية فكيف ابطلها وردها الى اسفل السافلين وان
قلنا انه ما كانت له عناية باصلاحها فكيف خلقها وكيف اعتبر جميع انواع
الحكمة في تخليقها ونظم عمر الخيام في هذا المعنى بالفارسية فقال
دارنده چو ترکیب چنین خوب آراست • باز از چه سبب فکندش اندر کم وکاست
گر نیک نیامد این صور عیب کراست • ور نیک آمد خرابی بهر چراست
واعلم ان هذه الاشكال متبادرة الى قلوب اكثر العقلاء والله تعالى اجاب
عنها بقوله الا الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم اجر غير ممنون وتقرير هذا الجواب
انه لو لم يحصل للانسان سعادة في الدار الآخرة لكان هذا السوال لازما لان السعي
في اتمام هذا القصد الرفيع الشريف اولا ثم السعي الشديد في تخريبه ثانيا لا يليق
بالحكمة بتقدير ان يكون المقصود من ايجاد هذا القصر نفس هذا القصر فقط اما
اذا كان المقصود منه بنائه ان يكون آلة ووسيلة الى تحصيل مقصود آخر فالامر يجب
تحصيل تلك الآلة وعند حصول المقصود يجب طرحها وابطالها فعلى هذا التقدير

لا يكون خلقه في احسن التقويم رده الى اسفل السافلين عبثا وخارجا عن الحكمة
والامر ههنا كذلك لان نفس الانسانية خلقت في مبدا الفطرة خالية عن المعارف
الحقيقية والاخلاق الفاضلة فخلق تعالى هذا البدن آلة النفس في تحصيل المعارف
الفاضلة والاخلاق الشريفة كما قال في آية اخرى والله اخرجكم من بطون
امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون
فاذا استعملت النفس الانسانية هذه الآلات البدنية في تحصيل هذه المعارف
والاخلاق فعند حصول هذه المطالب على سبيل الكمال والاتمام وجب ان تتخلص
النفس عن البدن حتى تتصل بالعالم الروحاني ثبت ان بتقدير نفي السعادة
الاخروية كان خلق البدن اولا في احسن تقويم ثم رده الى اسفل السافلين
عبثا قادحا في الحكمة لكن اللازم وهو القدح في حكمة الله تعالى قول باطل فالملزوم
وهو نفي السعادة الاخروية وجب ان يكون باطلا فكان القول باثبات السعادة
الاخروية هو الحق. واعلم ان رئيس المعارف هو معرفة الله تعالى والايمان به
رئيس الاعمال الصالحة وطاعة الله فلهذا السبب قال الا الذين امنوا وعملوا
الصالحات يعني انا خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين
حتى يموت فيصل اليه بعد الموت اجر غير ممنون اي غير مقطوع. واعلم
انه تعالى لما نبه على هذا البرهان النفسي قال فما يكذبك بعد بالدين
اليس الله باحكم الحاكمين اي كيف يمكنك ان تكذب بيوم الدين بعد
ما سلمت انه تعالى احكم الحاكمين فان الحكيم لو بنى ثم هدم لا لفائدة قدح ذلك
في حكمته اما لو بنى هذا البدن ليكتسب الانسان بواسطة الايمان والعمل
الصالح ثم يهدمه ليصل بعد ذلك الهدم ثواب الايمان والعمل الصالح كان ذلك غاية
الحكمة فلما ثبت انه احكم الحاكمين وجب ان يكون القول باثبات الاخرة

فظهر بما ذكرناه ان هذه السورة برهان قوي في صحة القول بالمعاد وانه لا يمكن
الزيادة على هذه المقدمات ولا النقصان عنها

الفصل الرابع في ضبط الاعمال الصالحة

واعلم ان السورة المشتملة عليها سورة والعصر
ونقرر ان الانسان بحسب قواه الغاذية والنامية والمولدة يشارك
النبات وبحسب حواسه الظاهرة والباطنة وشهوته وغضبه يشارك
سائر الحيوانات واما بحسب عقله النظري والعملي فانه ممتاز عن النبات
وسائر الحيوانات وتظهر فضيلته. اذا عرفت هذا فنقول الذي يظهر في اول
الامر هو القوة الغاذية والنامية والمولدة والشهوة والغضب والحواس
الظاهرة والباطنة وعليه نشؤهم ونماؤهم فاذا النفس انسان كامل حيث
شرق عقله بالانوار الالهية فحينئذ يرجع عن تلك الاحوال البهيمية ويقبل
على تحصيل الاحوال الروحانية والملكية فلما كان اول الامر في حق كل احد ظهور
النباتية والحيوانية وكانت هاتان الحالتان بالنسبة الى السعادة الانسانية
جهات ناقصة خسيسة لا جرم قال ان الانسان لفي خسر يعني الاصل في
الانسان انما هو الخسران لاجل ان الاصل فيه انما هو الاشتغال بالاحوال النباتية
والبهيمية والسبعية ثم استثنى عنهم السعداء والكاملين وقد ذكرنا فيما تقدم
ان السعادة الانسانية محصورة في نوعين. احدهما كمال قوة النظرية وهو ان
يحصل المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية. والثاني كمال قوة العملية وهو ان
يكون مواظبا على الاعمال الصالحة ثم ان الكامل في هذين النوعين انما يكون بالغا
الى الغاية القصوى ان لو صار مكملا لغيره في هذين البابين اعني ان يكون مكملا لغيره
في قوة العملية فثبت ان كمال السعادة الانسانية ليس الا في هذه الاقسام. اولها
ان يكون كاملا في قوة النظرية بالمعارف الالهية وهو المراد من قوله الا الذين

آمنوا وثانيها ان يكون كاملا في قوته العملية وهو المراد من قوله وعملوا الصالحات
وثالثها ان يكون مكملا لعقول الخلق في عقائدهم ومعارفهم وهو المراد من قوله
وتواصوا بالحق ورابعها ان يكون مكملا للخلق في افعالهم واعمالهم وهو المراد
من قوله وتواصوا بالصبر ان يوصون الخلق بالصبر على الافعال الحسنة الشاقة
ثبت بالبرهان العقلي ان الاصل في الانسان هو الخسران وان الذي سلم
من حضيض الخسران الى اوج السعادة والكمال فانه لا يصل اليه الا بمجموع هذه
الاحوال الاربعة فصار ظاهر هذه السورة منطبقا على البرهان العقلي اليقيني
وانها مع كونها مختصرة محتوية على اقصى ما يمكن ان يقال في هذا الباب فقد ذكرت
لك تقرير هذه السور الاربعة في هذه المطالب الاربعة والله
تعالى هو العالم بالحقائق

تم في سادس شهر ذي القعدة الحرام

سنه

٨٩١

كتاب شرح الارشاد

تاليف الشيخ الامام العالم العلامة فخر الاسلام حجة الانام سيف الملة مفتي
الامة السالك طريق المحققين المبطل شبه المارقين زين النظار
والمتكلمين تقي الدين مظفر بن عبد الله بن علي بن الحسن الشافعي
المنعوت بالتقي المعروف بالمقترح كان بارعا في الاصول والخلاف
والفقه متقدما في ذلك سمع بالاسكندرية من ابي الطاهر ابن عوف
الزهري وولي التدريس بالمدرسة المعروفة بالحافظ ابي الطاهر السلفي بالاسكندرية
مدة وتوجه الى مكة شرفها الله تعالى حاجا فاشيعت وفاته ونقلت عنه المدرسة
وعاد فلم يتفق عوده اليها فاقام بجامع مصر يقرئ واجتمعت عليه جماعة
كثيرة ودرس بمدرسة الشريف ابن تغلب بالقاهرة وصنف تصانيف
كثيرة وحدث بمكة ومصر وكان كثير الافادة منصفا يقرأ عليه كثير
التواضع حسن الاخلاق جميل العشرة لاصحابه دينا متورعا
توفي رحمة الله عليه في شهر شعبان المكرم سنة
اثني عشرة وستمائة وكان مولده
سنة ستين وخمسمائة
قدس الله روحه
ونور ضريحه
بمحمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا الى يوم الدين

علم الكلام العلم باحكام الالوهية وارسال الرسل وصدقهم في كل اخبارهم وما يتوقف شيء من ذلك عليه خاصا به وتقرير ادلتها
بقوة هي منطقية لرد الشبهات وحل الشكوك عن خرج المنطق قلت ___ يتوقف خاصا به لان المنطق لا اختصاص له بعلم دون علم ثم
قال غير واحد هو فرض كفاية على اهل ... يشق الوصول منه لغيره وموضوعه الممكنات من حيث دلالتها على وجوب وجود موجدها
وصفاته وافعاله قلت ___ وافعاله عطف على وجوب لا على وجود لانها غير واجبة وقال ___ شارح طوالع
الانوار للبيضاوي موضوعه ذات الله تعالى وذات الممكنات من حيث افتقارها الى الله تعالى واورد عليه ان وجوده تعالى
مطلوب بالدليل في هذا العلم فلا يكون موضوعا له ويمكن ان يجاب بان المطلوب بالدليل هو وجود ذات الله تعالى والوجود
عارض للذات كما هو مذهب اكثر المتكلمين وذلك لا ينافي كون الذات موضوعا واورد ايضا انه يبحث فيه عن الكلي والجزئي والعلة
والمعلول والوحدة والكثرة وهذه الاحوال لا تعرض لذاته تعالى من حيث هي ولا لذات الممكنات كذلك بل من حيث ان كلا
منها موجود وفيه نظر لجواز ان يكون البحث عن هذه الامور من المبادي لا من المسائل والقول بان المبادي يجب ان يكون مبينة
في علم اخر ممنوع لجواز ان يكون مبينة في ذلك العلم غير مقصودة لذاتها وقيل موضوعه الموجود من حيث انقسامه الى الواجب
والممكن والجوهر والعرض والقديم والحادث والواحد والكثير والعلة والمعلول وفيه ما فيه ه

الحكم اما عقلي او عادي او شرعي لان مدرك الحكم ان تعقل بنفسه فعقلي او بواسطة حس اما ظاهرا او باطنا فعادي او بواسطة
خارج وليس الا النقل الصادق فشرعي فاقسام العقلي والعادي ثلاثة الواجب والجائز والمستحيل واقسام الشرعي الخمسة المعلومة
والوجوب العادي اثباته موجود باخر ليس بينها قضية شرعية ولا عقلية ه

قوله في اول الشرح ___ الاول ___ قول بعض المعتزلة ان اول واجب الشك الى ___ هو قول ___ ابي هاشم واحد قولي الاستاذ ابن فورك وما
الزمه من ايجاب الكفر لا يلزمه عندي لانه انما اوجبه من حيث كان باعثا على النظر ومؤديا اليه وهو الذي لحظه ابن فورك ولعل من اطلق
الشك في هذا الموضع انما عنى الوقوف بين اعتقاد النفي والاثبات من غير ميل ولا اعتقاد شيء او اعتقاد احدهما بقصد النظر على ما مر في
الامدي قال ___ الاستاذ ابو بكر وابو هاشم لا يمتنع ان يكون الشك في الله تعالى مامورا به بناء على وجوب النظر في معرفة الله تعالى
وذلك لا يتم عادة دون سبق الشك وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وقال ___ من خالفهما يجوز وجود النظر عقلا دون سابقة
شك سلمنا امتناع خلو النظر عن سابقة الشك فليس كل ما يتوقف عليه المامور يكون مامورا به لجواز ان يكون غير مقدور له
كالحياة وبتقدير ان يكون مقدورا فلا يكون مامورا لجواز ان لا يكون حكمنا بالشك في الله ليس بمقدور ولا لحسن عنده فلا يكون
مامورا والصواب ___ ان اريد به الشك ابتداء دخولا فهو غير مامور لكونه غير مقدور وان اريد به دوام الشك فلا يمتنع ان يكون
مامورا اذ هو مقدور والازالة بالنظر والابقاء بترك النظر ووقوع النظر وان امكن عقلا من غير سابقة دوام الشك فالعادة
على خلافه والحسن والقبح ليس من الصفات الذاتية فلا مانع من الامر والنزول بملازمة الشك في الله مامورا به للامر بمعرفته
فاعلم ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب هو حق ه

بسم الله الرحمن الرحيم • وبه نستعين •

الحمد لله المبدئ المعيد • الفعال لما يريد • الهادي من يشاء من العبيد الى سبيل التحميد والتمجيد • وشارح صدور المؤمنين الى الايمان به منزهًا عن التشبيه و التحديد • واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة من اخلص في التوحيد • واشهد ان محمدًا عبده ورسوله المبعوث الى الثقلين بالكتاب العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد • صلى الله عليه و على آله صلوة دائمة تنبعث التخليد **وبعد** فقد كان بعض الائمة الصدور ببلادنا كتب الي مكتوبًا يرغب فيه الي ان احرر تصنيفًا على الكتاب الموسوم بالارشاد في اصول الاعتقاد للامام الحرمين رضي الله عنه • وصرفني عن اجابته حين سواله المقادير وابديت له في جواب مكتوبه ما توجه لي من المعاذير • والهاني عن بلوغ الامنية في التفسير ما علمه اللطيف الخبير • ثم ورد علي مكتوب من بعض الاصحاب من اليمن يطلب مثل طلبته • ويرغب في مثل بغيته فتحركت لذلك عزمي بعد ان اشتغل بتاليف كتاب بسيط مهمّ • ثم تواترت اسولة الطلاب • فنزعت لي اجابتهم وان يحصل النفع العام بالاسعاف بمرغوبهم فلما رايت تحرك الدواعي الي هذه الجهة من الساعي وخشيت من العدول عنه الى ما عليه عزمته والاشتغال ما قصدت واردته ان لا ينفع الله بما توجهت اليه شهوتي • وان اضرب دون ارادتي • فاثرت ارادتهم على ارادتي • و قدمت رغبتهم على بلوغ امنيتي • والله اسال ان يعم به النفع ويعين على بلوغ الغرض فيه انه قريب مجيب • وقد سلكت فيه طريقا متضمنا تفسير معانيه • وتحرير ادلته • والكلام على نكته • وتصحيح قسمته • ولم اسلك مسلك من سبقني لشرحه في الخروج عنه الى تاليف كتاب غيره • والاثبات والنفي في مسائل

غير مسائله • وان ذكرت مسئلة غير ما ذكر فيه فهو لان ما فيه يبني عليها و يرجع اليها • ويتوقف استقلال ادلته على تحقيقها • و اجتهد الرغبة الى الله ان يعين على بلوغ الامنية فيه • وان يعم به نفع طالبيه بمنه وكرمه •

باب في احكام النظر

قال الامام اول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ او الحلم شرعًا القصد الى النظر الصحيح المفضي الى العلم بحدث العالم الخ **قلت** تضمن كلامه ثلث جمل • جملة في اول واجب • وجملة في حقيقة النظر • وجملة في قسمته • اما الجملة الاولى فللناظر فيها ثلث مباحث • الاول في قوله اول • اعلم ارشدك الله ان الذي بلغنا من اقوال الناس في اول الواجب ستة مذاهب • **الاول** قول بعض المعتزلة ان اول واجب الشك وهذا باطل على اصلهم لانه كفر بالله والكفر بالله قبيح لعينه وما قبح لعينه كيف يكون واجبا وهو مطلوب الازالة على اصلنا فلا يكون مطلوب التحصيل • **المذهب الثاني** قول بعض الناس ان اول واجب الاقرار بالله فان اراد به الاقرار باللسان دون القلب فالنفاق ممنوع وهذا نفاق • وان اراد به الاقرار بالقلب فاذا اوجب النظر بعد فقد ازاله فلا فائدة في ايجابه • **المذهب الثالث** قول بعض الاصحاب ان اول واجب اول جزء من النظر • وهذا ضعيف اذ النظر المطلوب جملة واحدة وجزء العبادة لا ينفرد بالوجوب كركعة من الصلوة • **المذهب الرابع** قول من قال النظر • **المذهب الخامس** قول من قال المعرفة • **المذهب السادس** ما ذكره صاحب الكتاب انه القصد الى النظر الصحيح • فاما قول من قال ان اول واجب النظر فقدمه على المعرفة لتقدمه عليها وجودا • فيرد عليه ان القصد اليه متقدم عليه

بسم الله الرحمن الرحيم • وبه نستعين •

الحمد لله المبدي المعيد • الفعال لما يريد • الهادي من يشاء من العبيد الى سبيل التحميد والتمجيد • وشارح صدور المؤمنين الى الايمان به منزهًا عن التشبيه و التحديد • واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة من اخلص في التوحيد • واشهد ان محمدًا عبده ورسوله المبعوث الى الثقلين بالكتاب العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد • صلى الله عليه و على آله صلوةً دائمةً تبعث التخليد **وبعد** فقد كان بعض الائمة الصدور بيلادنا كتب الي مكتوبًا يرغب فيه الى ان احرر تصنيفًا على الكتاب الموسوم بالارشاد في اصول الاعتقاد للامام الحرمين رضي الله عنه • وصرفني عن اجابته حين سواله المقادير وابديت له في جواب مكتوبه ما توجه لي من المعاذير • والهاني عن بلوغ الامنية في التفسير ما علمه اللطيف الخبير • ثم ورد علي مكتوب من بعض الاصحاب من اليمن يطلب مثل طلبته • ويرغب في مثل بغيته فتحرك لذلك عزمي بعد ان اشتغل بتاليف كتاب بسيط مبهمٍ • ثم تواترت اسولة الطلاب • فرغبت في اجابتهم وان يحصل النفع العام بالاسعاف بمرغوبهم فلما رايت تحرك الدواعي الى هذه الجهة من الساعي وخشيت من العدول عنه الى ما عليه عزمته والاشتغال ما قصدت واردته ان لا ينفع الله بما توجهت اليه شهوتي • وان اذهب دون ارادتي • فاثرت ارادتهم على ارادتي • و قدمت رغبتهم على بلوغ امنيتي • والله اسال ان يعم به النفع ويعين على بلوغ الغرض فيه انه قريب مجيب • وقد سلكت فيه طريقًا متضمنًا تفسير معانيه • و تحرير ادلته • والكلام على نكته • وتصحيح قسمته • ولم اسلك مسلك من سبقني لشرحه في الخروج عنه الى تاليف كتاب غيره • والاثبات والنفي في مسائل

غير مسائله • وان ذكرت مسئلة غير ما ذكر فيه فهو لان ما فيه يبني عليها و يرجع اليها • ويتوقف استقلال ادلته على تحقيقها • و اجتهد الرغبة لربي ان يعين على بلوغ الامنية فيه • وان يعم به نفع طالبيه بمنه وكرمه •

باب في احكام النظر

قال الامام اول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ او الحلم شرعًا القصد الى النظر الصحيح المفضي الى العلم بحدث العالم الخ **قلت** تضمن كلامه ثلث جمل • جملة في اول واجب • وجملة في حقيقة النظر • وجملة في قسمته • اما الجملة الاولى فللناظر فيها ثلث مباحث • الاول في قوله اول • اعلم ارشدك الله ان الذي بلغنا من اقوال الناس في اول الواجب ستة مذاهب • الاول قول بعض المعتزلة ان اول واجب الشك وهذا باطل على اصلهم لانه كفر بالله والكفر بالله قبيح لعينه وما قبح لعينه كيف يكون واجبا وهو مطلوب الازالة على اصلنا فلا يكون مطلوب التحصيل • المذهب الثاني قول بعض الناس ان اول واجب الاقرار بالله فان اراد به الاقرار باللسان دون القلب فالنفاق ممنوع وهذا نفاق • وان اراد به الاقرار بالقلب فاذا اوجب النظر بعده فقد ازاله فلا فائدة في ايجابه • المذهب الثالث قول بعض الاصحاب (هذا عند من لا يكتفي بالتقليد) ان اول واجب اول جزء من النظر • وهذا ضعيف اذ النظر المطلوب جملةً واحدةً وجزء العبادة لا ينفرد بالوجوب كركعة من الصلوة • المذهب الرابع (هو قول الاشعري) قول من قال النظر • المذهب الخامس قول من قال المعرفة • المذهب السادس ما ذكره صاحب الكتاب انه القصد الى النظر الصحيح • فاما قول من قال ان اول واجب النظر فقدمه على المعرفة لتقدمه عليها وجودا • فيرد عليه ان القصد اليه متقدم عليه

فعلم فان بعد بطلان هذه المذاهب الاربعة موضع النظر ولم يبق الا المذهبان والذي اراه ان الخلاف بينهما مرتفع اذ شرط المختلفين ان يتوارد النفي والاثبات على موضع واحد وليس هذا الشرط ثابتا ههنا، بيانه ان لفظ الاولية مشترك بين امرين احدهما اولية الوجوب بمعنى اول ما يتعلق به الخطاب والثاني اولية الاشتغال والاداء فان نظرنا الى اول واجب خطابا ومقصودا فالمعرفة وان نظرنا الى اول واجب اشتغالا واداء فالقصد فقد نظر كل واحد منهما الى اولية لم ينظر اليها الاخر، واما من قال ان المعرفة ضرورية لا يكلف بها فلا نعتقد خلاف بينه وبين من قال ان القصد اول واجب الا ان ينزل النظر منزلة المعرفة مع القصد والله اعلم، قوله على العاقل البالغ تعرض لمن يجب عليه القصد، وشرط فيه شرطين احدهما العقل واشتراطه لثبوت الاهلية للخطاب ماخوذ من مسالك العقول، والثاني البلوغ واشتراطه ثابت بالشرع، ثم ذكر ان البلوغ يكون بالسن ويكون بالاحتلام واراد انهما امارتان وضعتا للدلالة عليه، قوله شرعا يحتمل ان يعود على الوجوب فيكون في الكلام تقديم وتاخير كانه قال اول ما يجب شرعا على العاقل البالغ، ويحتمل ان يريد به البالغ باحد هاتين الامارتين شرعا فالاول فيه احتراز عن مذهب المعتزلة القائلين بالوجوب عقلا والثاني عود الكلام الى اقرب مذكور، قوله القصد الى النظر فالقصد عبارة عن الارادة، وقد اوردوا عليه سوالا وقالوا القصد ان كان ضروريا فلا يصح ايجابه، وان كان كسبيا احتاج الى قصد، وهذا مندفع على كل مذهب اما اصحابنا فالمكتسب لا يحتاج فيه الى القصد، وان جاز ان يقصد فالتكليف انما يتحقق من وجوب ثبوت القصد لا من جوازه مع صحة ارتفاعه

والمعتزلة يقولون ان الافعال القليلة تقع من العبد مع الذهول والغفلة وهي فعله فلم يجب القصد ايضا في مطلق افعال العبد على اصلهم فلم يكن لهذا السوال موقع، قوله الصحيح تفسيره ياتي في الجملة الثالثة، قوله المفضي الى العلم بحدث العالم انما يصح اذا كان لا طريق الى معرفة الباري الا حدث العالم، وقد ذكر اصحابنا طريقين احدهما الجواز والثاني الحدوث، فاما طريق الجواز فيعرف الصانع بها قبل معرفة حدث العالم فلا يكون اول واجب القصد الى نظر صحيح مفض الى معرفة الحدوث اذ المقصود هو معرفة الله فباي طريق حصل فيحصل المقصود من تلك الطرق وقد يكون حدث العالم بنظر ثان بعد النظر الاول المفضي الى معرفته كما نبهنا في طريق الجواز

الجملة الثالثة في حد النظر قال رضه والنظر في اصطلاح الموحدين هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما او غلبة ظن، قوله في اصطلاح الموحدين فيه احتراز عن محامل النظر في اللغة فانه يطلق بازاء روية البصر والتعطف والانتظار وغيره وهو في اصطلاح الموحدين مقصور على الفكر التامل في المنظور فيه، قوله الفكر الذي يطلب به من قام به علما فيه احتراز عن مذهب المعتزلة فان عندهم كل صفة من شرطها الحيوة اذا قامت بجزء اوجب الحكم للجملة والنظر من الصفات التي من شرطها الحيوة وعندنا ان حكم المعنى يختص بمحله من غير فرقان بين ما يشترط في ثبوته الحيوة وما لا يشترط فلهذا خص الكلام بمن قام به، قوله علما او غلبة ظن شمل به الكلام في القطعيات والمسائل الاجتهادية، وقد يرد على هذا الحد ان فيه تقسيما والتقسيم ليس في الحد وانما هو في متعلق الطلب والداخل في الحد الطلب لا المطلوب المنقسم والطلب يستدعي مطلوبا ما

لا عين مطلوب فلا يصح التقسيم فيه. لكن يرد على هذا الحد ان فيه تركيبا اذ تعرض فيه الى الفكر والطلب ولهذا اقتصر القاضي في حده على التامل في المنظور فيه. واعلم انا اذا اطلقنا ان التركيب يجتنب في الحدود لا نريد به ما يريد به المنطقيون من التركيب من الجنس والفصل وانما نريد به دخول الفاظ في حد ذات اخرى ومساوى لذلك عن نيل الايضاح ان يسبق

الجملة الثالثة في قسمته وهو ينقسم الى الصحيح والفاسد. فالصحيح ما يؤدي الى العثور على الوجه الذي منه يدل الدليل والفاسد ما عداه. اعلم ان وجه الدليل هو ما يحصل منه الاشعار بالمدلول وذلك لان الدليل لا يدل من جميع وجوهه وانما يدل من بعض الوجوه. ومثال ذلك ان العالم يدل على وجود باريه. ولكن اذا نظرت فيه من حيث ان فيه ذواتا قائمة بنفسها مستغنية عن محل او قابلة للمعاني او ان فيه حالا في محل او موجودا او معدوما فلا دلالة له به ولا اشعار. وان نظرت فيه من حيث انه حادث او جائز ادرك العقل في وضع الجواز او الحدوث ما ليس في غيره من الوجوه والاعتبارات. وهذا هو وجه الدليل وهو الذي يكون وسطا في المقدمتين. وقد سمعت بعض ائمتنا يعبر عن وجه الدليل بوجه لزوم النتيجة عن المقدمتين على طريق المنطقيين. وقد عرفت على الجملة ان الدليل لا يدل من جميع وجوهه وانما يدل من بعضها فالنظر المطلع على هذا الوجه هو النظر الصحيح. ثم قال والفاسد ما عداه لانه لم يؤد الى العثور على هذا الوجه. وقد يفسد تارة بحيده عن طريق الدليل كما اذا اتى شبهة. وتارة لقصوره وهو ما له ابتداء النظر في الدليل ثم طرأ قاطع من نوم او غشية او غفلة او موت او غير ذلك من

القواطع فانه لا يصل الى وجه الدليل. قوله فان قيل قد انكرت طائفة من الاوائل افضاء النظر الى العلم وزعموا ان مدارك العلوم الحواس فكيف السبيل الى مكالمتهم الخ قلت اعلم اولا ان الناس يختلفون في صحة النقل عن السُّمَنِيَّة وفي نسبة هذا المذهب اليهم. فمن الناس من وركا بالغلط على الناقل فان هذا المذهب مخالف للبديهة ولا يتصور مخالفة العقلاء فيه فانا نعلم علوما بديهية خارجة عن الحواس كعلمنا بآلامنا ولذاتنا ونفورنا وشهواتنا وغضبنا وفرحنا وان الاثنين اكثر من الواحد وان النفي والاثبات لا يجتمعان على موضع واحد الى نحو ذلك من العلوم البديهية. واذا كان كذلك فلا وجه لمنازعة العقلاء في ذلك. ودعواهم الحصر وبالضرورة يدرك انخرامه. فقد علم الاوائل علوما نظرية. وانما غلط النقلة من حيث جهلوا اصطلاح القوم فانهم كانوا يقولون المعلومات كلها بالحواس وما ليس بمحسوس يسمونه معقولا ولا يسمونه معلوما فالنزاع في تغليب واصطلاح ولا منازعة من حيث المعنى. ومن الناس من عد هولاء من قبيل السوفسطائية. وقد ذهبت السوفسطائية الى انكار العلوم جملة وباحوا بانكار البداية. ولهذا اختلف النظار في مكالمتهم على حسب اختلافهم في مكالمة السوفسطائية. واذا كالمناهم قلنا هل تعلمون فساد النظر ام تسترتبون فيه. فان علموه وهو غير مدرك بالحواس فقد نقضوا حصرهم. ثم نقال لهم اتعلمون فساد النظر ضرورة او نظرا. ودعواهم الضرورة مع مخالفة اكثر العقلاء بهت لا سبيل اليه ودعوى النظر من نفي جميع النظر متناقض فان نفي الكل يناقض اثبات بعض من الكل. قالوا وانتم لا يمكنكم دعوى الضرورة في الصحة

ودعواكم صحة النظر بالنظر اثبات الشيء بنفسه وهو محال • اعلم ان
نظم هذا الكلام منهم نظم الادلة فان قولهم هذا اثبات الشيء بنفسه
واثبات الشيء بنفسه محال كلام تضمن مقدمتين ومن انكر النظر كيف
يصح منه الاستدلال بالمقدمات • ثم قولهم اثبات الشيء بنفسه محال
تمسك بلفظ مشترك فان اثبات الشيء بنفسه بمعنى ان الشيء يثبت
نفسه محال اذ وجود الممكن بذاته ممتنع • وقد يقال اثبات الشيء بنفسه
بمعنى تعلق الشيء بنفسه وهذا ليس بمحال كالعلم يعلم به المعلوم ويتعلق
بنفسه فيكون معلوما • وضرب له مثالا غير العلم كقول القائل خبري
كله صدق فانه يتعلق بكل مخبر عنه ومن جملته نفسه • هذا تمام تقرير
كلام الامام على التمام واما انا فاقول انه يدرك صحة النظر ضرورة
وقولهم ان الضروري يشترك فيه العقلاء • فاقول اما الضروري الذي
لا سبب له فهو مشترك بين العقلاء • وما له سبب فانما يشترك فيه من شارك
في السبب كما اذا كان بين ايدينا جسم فيه حرارة او نعومة او خشونة
فلمسناه فعرفنا ما فيه من الغرض فلا يشاركنا في ذلك الا من شارك
في اللمس • والنظر يعلم صحته بسبب وهو التجربة والامتحان فان
قالوا جربناه فلم يحصل لنا العلم فقد شاركناكم في السبب قلنا هذا
كلام عار عن التحصيل فان النظر ليس كله يفضي الى العلم بل قسمناه الى
الصحيح والفاسد والصحيح منه اقل فلم تقتض العادة بوقوع اتفاق
تجربة المجربين على شيء واحد فهم جربوا ما لم نجربه • والدليل على صحة
هذه الطريقة وان صحة النظر لا تعرف بالنظر انا لو فرضنا ناظرا نظر في
دليل يدل على حدث العالم مثلا فقط ولم ينظر في دليل غيره فاذا تم نظره

في دليل الحدوث ايعلم صحة نظره ام لا واذا علم صحة نظره ابنظره الذي
نظره مشعر بالحدوث ام لا وغير نظره لم يكن في الصورة المفروضة فلم
يبق الا نظره ولو كان هو الذي تضمن صحة النظر لكان الدليل المنظور فيه
يشعر بصحة النظر ومعلوم ان دليل الحدوث ليس فيه تعرض للنظر ولا لصحته
ونتيجة كل دليل لا بد ان تكون مفرداتها في مقدمتيه • فبطل انه يعرف
صحة النظر بالنظر فلم يبق الا انه عرف ذلك بالتجربة والامتحان • وقد
التجأ اليه صاحب الكتاب حيث اورد سؤال المسترشد انه ليس تعالج بنا
النظر فيطرد عليه التقسيم • فقال في جوابه انظر واحاله على الطريق
وهو التجربة والامتحان على ان صاحب الكتاب انما قال انه يثبت صحة
النظر بواحد من جنسه لا ان يثبت نفسه • وفيما ذكرناه ابطاله ايضا •
هذا تمام الكلام في هذا الفصل فصل قال الامام رضه النظر
يضاد العلم بالمنظور فيه ويضاد الجهل به وللشك فيه الى قلت
ما ذكره رضه في مضادة العلم النظر صحيح ولا شك فيه فان العلم اذا حصل فالحاصل
لا يبتغى كما ذكر • وقد اورد على هذا ان الناظر قد يعلم شيئا بدليل ثم ينظر
في دليل آخر فهو اذا متتبع للعلم الحاصل لكن بطريق آخر • وهذا مدفوع
فان طلبه في النظر الثاني العلم بوجه دلالة الدليل الثاني وهو ليس بحاصل
واما الجهل وهو تصميم على المعتقد والمصمم يعتقد انه علم اذ لو شعر بنفيه
عنه او احتمل عنده فساد عقده او ان غيره ليس علما خرج عن تصميمه
فلا شك في مضادة النظر له • اما الشك فقد رايت للقاضي في بعض
كتبه توقفا في مضادة النظر الشك وقال الامام وجه مضادته
للشك انه بغية للحق والشك تردد بين معتقدين • يريد ان الشك

لابد ان يتعلق بمتعلقين ومن نظر فقد اضرب عن احدهما فلا يتصور
حقيقة الشك المتعلق بهما معه • وقد قال القاضي رضه ان كل
نظرين ضدان لا يجتمعان • وقال الامام يمتنع عادة اجتماع نظرين
اما كونه ناظرا ويخطر بباله نقيض مطلوبه فليس يمتنع في العقل وان
جرت العادة ان من استغرق فكره في احد الامرين اضرب عن الآخر فلا
نعني بهذا التضاد فليس فيما ذكره في الارشاد ما يقتضي مضادة النظر للشك فلم يصح
قوله انه يضاد العلم وجملة اضداده • فصل قال النظر الصحيح
اذا تم على سداده ولم تعقبه آفة تنافي العلم فيحصل العلم بالمنظور فيه
على الاتصال بتصرم النظر الخ قلت ذكر في هذا الفصل امرين • الاول
ان النظر الصحيح اذا تم تضمن • والثاني انه نفي التولد والايجاب • اما الاول
فقيده بنفي الآفة • واطلق القول في نفي الآفات ولا يشترط نفي جميع الآفات
وانما يشترط نفي الآفات العلمية فانا لو شرطنا نفي كل ضد للعلم للزم حصول
العلم ضرورة ان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده ولم يبق لتضمن
النظر معنى والمراد اذا ان تمام النظر ينافي وجود الآفات الخاصة • ولهذا
قال ولا يتصور من الناظر جهله بالمدلول عقيب تمام النظر • والسر فيه
ان تمام النظر اذا اطلع على وجه الدليل مع حضور المدلول بالبال ارتبط
الدليل بالمدلول فيلزم حصول العلم فلا يصح وجود جهل ولا شك ولا ضد
يتضمن خطور المدلول بالبال • وهذا المعنى قد اشار اليه في قوله ولا يتاتى
من الناظر جهل بالمدلول عقيب النظر مع تذكره له فاشار الى ان ذكر
المدلول مع تمام النظر المطلع على وجه الدليل المرتبط به ينافي وجود
الجهل وكذلك ينافي الشك لهذا المعنى اما الموت والنوم والغفلة والغشية

كلها لا يتضمن وجودها خطور المدلول بالبال فيصح ان يوجد بعد تمام النظر
فدعت الحاجة الى اشتراط نفيها في تضمن العلم لان تمام النظر لا ينافي
وجودها بخلاف ما تقدم مما يتضمن وجوده خطور المدلول بالبال • واحسن
تدبر ما نبهنا عليه • ثم اعلم ان معنى التضمن اللزوم العقلي واذا لزم
بتصرم النظر حصول العلم وتعين ذلك حتما في العقل سميناه تضمنا • وقد
وافقنا المعتزلة على معناه في تذكر النظر فانه يتضمن العلم ولا يولده • وانما
منعهم من القول بالتولد فيه ان معتقد اذا كان كسبيا كمعتقد اذا كان
ضروريا فقد ولد كسبيه لولد ضروريه ويلزم منه التولد في افعاله وقد
منع جماعة منهم التولد في افعاله لان قادريته لما استحال ان تتعلق في الذات
الموصوفة بها فنسبتها الى سائر الممكنات نسبة متساوية فلا يكون بعضها
مباشرا بالقادرية وبعضها بالتوسط بخلاف النظر فان النظر عندهم
لا يصح ان يكون فعلا لله تعالى اذ قالوا ان الناظر من فعل النظر كما ان
المتكلم من فعل الكلام فلا يلزم فيه ما لزم في التذكر • الامر الثاني في نفي الايجاب
والتولد • اما الايجاب فظاهر البطلان فان من حكم العلة والمعلول
ان يجتمعا ولا يفترقا ومن حكم النظر والعلم التضاد والتنافي بينهما
تناف في الاحكام • واما ابطال التولد فقد احال الكلام فيه على ابطاله
اصله في كتب القدر • والتولد عندهم حدوث حادث عن سبب مقرون
بالقدرة الحادثة • والحامل لهم على اثباته انه لما لم يمكنهم القول بمباشرة القدرة
ما هو خارج عن محلها كان ذلك مفعولا للقادر بتوسط ما في المحل وكانت
المتولدات عندهم خارجة عن محل القدرة الا العلم المتولد عن النظر
فانه في محل القدرة فجا عندهم على خلاف قاعدتهم في التولد • والذي

نذكره الآن متعلقا بالنظر ان النظر المتضمن للعلم جملة ذات اجزاء لا تجتمع
في آن واحد فلا يصل الناظر الى آخر الاجزاء الا بعد بطلان الاجزاء السابقة
والمولد اما الجملة وهي لا تجتمع واما الجزء الاخير على تجرده وهو تبط فانا
لو جردنا النظر اليه لم يولد شيئا واما الجزء الاخير مع تذكره او الجزء الاخير
مع تذكر الاجزاء السابقة فقد تعذر ان التذكر لا يولد فامتنع توليد
النظر فان قالوا اذا لم يكن النظر مولدا فالتضمن الذي ذكرتموه غير
معقول قلنا عملنا من معنى التضمن ما عقلتموه في الذكر وهو اللزوم
العقلي ومثله الامام بالارادة مع العلم فانها متلازمان واحدهما
لا يقتضي ثبوت الآخر ولو مثل بالامور الاضافية التي لا يعقل العلم
بها دون العلم بالمضاف اليه لم يكن به باس وان النظر الصحيح يطلع على
وجه الدليل وبين الدليل عاد والمدلول نسبة معقولة لا يمكن ان يعلم
احدهما بدون الآخر فصل النظر الصحيح يتضمن العلم كما سبق
والنظر الفاسد لا يتضمن علما او جهلا ولا ضدا من اضداد العلوم سواه
قلت مقصود هذا الفصل بيان ان ما يحصل عقيب النظر الفاسد
ليس بلازم له في العقل وانما هو على سبيل الوفاق وقوله ولا ضدا
من اضداد العلم سواه يريد سوى النظر فانه من اضداد العلوم وما
سواه من اضداد العلوم فلا يتضمنه النظر الفاسد عندنا وذلك ان
جهة التضمن هو ما بين النظر الصحيح وبين الاطلاع على وجه الدليل
من اللزوم وبين الدليل والمدلول ارتباط لا محالة فيلزم ان يكون
بين النظر الصحيح وبين العلم بالمدلول ارتباط وهو معنى اللزوم
والتضمن وهذا المعنى غير ثابت في النظر الفاسد فان الفاسد اما

ان يكون قاصرا فلا يعقبه شيء اصلا واما ان يكون واقعا في شبهة
والشبهة لا وجه لها يتعلق بامر ما والدليل على انه لا وجه لها ان التقدير
ثبوت وجه لها يلزم ان تخرج عن كونها شبهة وحقيقة الشبهة ما اشتبه
على الناظر امرها فاعتقد فيها دلالة ولا دلالة فيها وقد راينا حال الناظر
فيها على ثلث مراتب فتارة يعقب النظر منه فيها جهله وتارة يسبق
نظره في الدليل فينظر فيها فيعرف انها شبهة ولا يعرف وجه حلها ولا
يخالجه ريب في معلومه وتارة ينظر في شبهة تناقضها فيغلب عليه
الشك او الحيرة لتعارض الشبهات لديه فاذا لم يتعين الامر
المتعقب لها علم انها لا تلازم شيئا عقلا وعن هذا قال لو كانت
الشبهة تتضمن جهلا لتادت العالم الى الجهل اذ العالم ينظر في الشبهات
حسب نظر الجاهل ويجهل هذا ولا يجهل هذا فكان الحاصل من الجهل
عقيبها انما هو امر وفاقي لا يلزم عقلا وقد قال من شدا طرفا من
كلام المنطقيين ان اعتقاد المقدمتين يلزمه اعتقاد النتيجة فان
التركيب المخصوص يلازمه الانتاج ضرورة فانه ينتج بذاته وهذا
مندفع بما اشرنا اليه اذ وجدنا من سبق له العلم بالدليل لا تعقبه النتيجة
الكاذبة اذا كانت معارضة للدليل ومناقضة للدليل فلم يكن اللزوم
لها حتما في كل حال كالعلم بوجه الدليل ثم الناظر في الشبهة المترتبة
على حكم ترتب المقدمات اعتقد ان فيها وسطا جامعا بين الطرفين
والوسط في نفسه غير جامع ولا ملازم لكل واحد من الطرفين فلا تلاقي
بينهما وبين النتيجة واعلم ان الدلالة في المعاني التي هي مدلولات
الالفاظ فاذا كانت لا تتركب في انفسها ولا تتلاقى ولا تتلازم

لانه لا تلازم بين الطرفين والنتيجة
ولا تلازم بين الوسط والنتيجة

فكيف يكون بين الشبهة وبين المدلول ارتباط فلم يبق الا ان يقال
ان اعتقاد ملازمة الوسط للطرفين يلازمه اعتقاد لزوم الطرفين
وهو معنى النتيجة وقد بينا ان ذلك يلزم فيما اذا كانت الملازمة
معلومة فان الاعتقاد لثبوت التلازم قد يعرى عن لزوم اعتقاد
النتيجة اذا سبق العلم بالدليل فاحسن تامل هذا الفصل

فصل الادلة هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها الى علم ما لا يعلم
في مستقر العادة اضطرارا الخ اعلم ان ما يفضي الى الظن يسمى في
اصطلاح الاصوليين امارة ولا يسمى دليلا وانما يسمى دليلا ما حصل به
العلم وهذا تخصيص للاصطلاح ولو رجعنا الى مقتضى اللسان لصح
ان تسمى الامارة المفضية الى الظن دليلا فاذا عرفت هذا فاعلم
انما يعلم في العادة ضرورة لا يتلقى من الدليل اذ قد بينا ان العلم ينافي
النظر وانما يتوصل بالنظر في الادلة الى علم ما لا يعلم في العادة ضرورة
واحترز بقوله في العادة عما يجوز عقلا فانه يجوز ان تعلم النظريات
ضرورة وانما انتفى العلم بها ضرورة بحكم العادة مع تجويز ذلك في
العقل قوله وهو ينقسم الى العقلي والسمعي ونعني بالعقلي ما يستقل
العقل بدرك الدلالة فيه غير مستند الى خبر مخبر ودلة وهو يدل
بصفة لازمة هو نفسها عليها فيه دخل واقع فان الدليل يكون وجودا
ويكون عدما كالاستدلال بعدم الشرط على عدم المشروط والمقدمة
السالبة في الادلة غير مستنكرة ولا يصح ان يكون العدم صفة نفس
وقد ذكر ذلك في الفصل السابق فيقال ان الدليل ما دل بصفته النفسية
وهذه مساهمة في القول وانما العبارة المحررة ان يقال هو ما دل

العدم

بعلو مينه من غير احتياج الى وضع واضع ينصبه دليلا بخلاف
دلالة الالفاظ قوله بعد ذلك الدليل السمعي هو ما استند الى خبر صدق
او امر يجب اتباعه فاكثر من رايته من علماء هذا الفن يفسر تقسيمه
هذا بانه اشار الى خبر متواتر او اجماع قاطع فهذا الامر الواجب اتباعه
وعندي يحتمل تقسيمه هذا معنيين احدهما ان يبنى على قول من قال
ان النبي مجتهد فيجب اتباع اجتهاده فهو امر يجب اتباعه لقول الله ع
وما اتاكم الرسول فخذوه الثاني ان يبنى ذلك على تردد الاصحاب في
وجه دلالة المعجزة فان الادلة السمعية كلها تستند الى المعجزة وتبنى عليها
وقد اختلف اصحابنا في وجه دلالة المعجزة فمنهم من قال تدل على
خبر الله بتصديقه فهو خبر صدق ومنهم من قال تدل على انشا الرسالة
ويقولون بذلك انها تدل على امر الله بالتبليغ وهو امر يجب اتباعه

فصل قال النظر الموصل الى المعارف واجب ومدرك وجوبه
السمع قلت مضمون هذا الفصل امران احدهما تعيين الشرع
مدركا للوجوب والثاني قيام الدليل السمعي على تحقق الوجوب اما
الاول فقد احاله على قاعدة التحسين والتقبيح وسياتي ان شاء الله تعالى
عند انه اورد ههنا سوالا يختص بالنظر ونحن نورده ونتكلم عليه ثم
ننعطف على الامر الثاني قال الخصم اذا نفيتم ادراك الوجوب
عقلا ففيه ابطال تحدي الانبياء وانحسام احتجاجهم على المدعوين
اذ المدعو يقول لا يجب علي ما لم انظر اذ لا يثبت الشرع عندي بدون
النظر ولا انظر ما لم يجب علي هذا خلاصة السوال وقد اورده
بعضهم على وجه الدور وفي ايراد صاحب الكتاب عنهم مسامحة

فى القول فان نفس التحدى لا يبطل بتقرير هذه الشبهة فان التحدى
عبارة عن الدعوى المؤيدة الخارق للعادة على وجه يمتنع وقوع مثله
من غير النبى فى حكم الاعتياد اذا كان يبغى معارضة النبى ومنع
الحقيقه لا تبطل وانما غاية السائل ان يقول لا تظهر دلالة المعجزة و
عدم ظهورها غير تحقق ثبوتها فى نفسها • واعلم انه لا يتحقق ايراد هذا
السوال على جهة الدور فان حقيقة الدور ان يتوقف الشئ على ما يتوقف
عليه الآخر وهو محال فينبغى ان يتوقف الوجوب على النظر والنظر على الوجوب
ليكون دورا وهذلك غير ثابت ههنا فان النظر لا يتوقف على ثبوته على
الوجوب اذ جاز ان ينظر ولم يجب عليه • واختيار المكلف احد الجانبين
لا يوجب توقف ما جاز مفارقته للشئ عليه • واما ان يخصم النبى ولا تظهر حجته
مع كونه على الحق فهذا لا يمتنع عقلا الا ان الله اجرى عادته وطرد سنته
بتشوق النفوس الى البحث عن عجايب الكائنات وغرايب المصنوعات
فلا تكاد العقلاء ان يتواطئوا على الاعراض عن النظر فى المعجزة الخارقة
للعادة • ثم اجاب صاحب الكتاب بجوابين • احدهما جدلى وهو ان
هذا مشترك الالزام ومشترك الالزام لا يلزم فان الخصم وان قال بالوجوب
عقلا فليس ذلك بضرورة العقل اذ لو كان ضروريا لما خلا عن العلم بوجوب
النظر عاقل فتعين ان يجب بنظر عقلى • وامتناع المكلف من النظر المفضى
الى الواجب العقلى على اصل الخصم كامتناعه من النظر المفضى الى الواجب
السمعى • والجواب الثانى ان قال لا نسلم انه يتوقف الوجوب على النظر
اذ الخطاب اذا بلغ المخاطب بتبليغ الرسول فقد تحقق الوجوب فى
نفسه ولا يرتفع الخطاب بعدم علم المكلف به فان بنينا على تجويز تكليف

ما لا يطاق فلا اشكال وان اعتبرنا الامكان فيستدعى تمكن المكلف
من العلم لا نفس وجود العلم وهو متمكن من العلم فان الرسول ياتى بمعجزة
تدل على صدقه وهو متمكن من النظر فيها وهى دلالة قاطعة فى نفسها وتقصير
المكلف فى تركه النظر لا ينفى مخاطبته بما هو مقصر فى تركه • الا ان الكلام فى
طريق ثبوت وجوب النظر شرعا • وقد استدل بعض الاصحاب على وجوب
النظر شرعا بالايات الظاهرة والاخبار الواردة كقوله تعالى قل انظروا
ماذا فى السموات والارض وما يضاهيها فى الدلالة • وكقوله فاعلم انه لا اله
الا الله امر بالعلم والامر بتحصيله يشعر بوجوب النظر المتوصل به الى العلم
والذى اختاره صاحب الكتاب ان المعرفة واجبة بالاجماع ولا يتوصل اليها
الا بالنظر وما لا يتوصل الى الواجب الا به فهو واجب • وقد اختلف الناس
فى وجوب معرفة البارى تعالى على الاعيان • فذهب قوم الى انها لا تجب
ويكتفى بالتقليد فى اصول التوحيد وادعى كل واحد من الفريقين الاجماع
على نقيض ما ادعاه مخالفه ولا بد من تقرير المذهبين وعند ذلك يتقوم
الحق عند عامة الباحثين • قال من ادعى الاكتفاء بالتقليد اجماعا
قد ثبت من الاولين قبول كلمتى الشهادة من كل ناطق بها وان كان من
البله والمتغفلين ولم ينقل احد ممن مضى لمن اقدم من العوام هل نظرت
او تبصرت بفكر صايب فى الادلة بل جروا فى احكام الدين على الاسترسال
فى قبول الاسلام من كل ناطق بالكلمتين كما انبأهم رسول رب العزة امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم
واموالهم الا بحقها • ومعلوم ان اكثر القول يكون بناء على عقود تقليدية
ثم لا ننكر انه ينبغى ان يكون فى كل قطر قائم بالحق يتمم الدليل ويوضح

السبيل ويرد الشبه ويدفع الشكوك وذلك من فروض الكفايات
لامر آخر فيه ومن خالف فيه فليس من التحصيل في شيء • اما الزام كل واحد
من المكلفين بحقيقة المعرفة التي لا تصل اليها الا الغواصون في حقائق
العلوم فمنكر يعلم نفيه من علماء الامة وتحقق من سيرهم ما ينا قضه
قطعًا فلا سبيل الى التزامه • قال من ادعى وجوب المعرفة اجماعًا
فقد ثبت من الاولين الامر بها • وقد كان جماعة من اعيان الصحابة رضه
ينهون عن التقليد ويحزبون منه • قال ابن مسعود لا تكن امّعة
ان كفر الناس كفرت وان امن الناس امنت الا لا يوطنن احدكم نفسه على
ذلك • وقال معاذ بن جبل رضه انكم بين جدال منافق وزلة عالم
ثم قال في العالم اما العالم فان اهتدى فلا تقلدوه دينكم وان افتتن فلا
تيئسوا منه فان المومن يفتتن ثم يتوب • وقال علي بن ابي طالب
كرم الله وجهه في مخاطبته لكميل بن زياد النخعي ان الناس ثلثة • عالم
ومتعلم على سبيل النجاة • وهمج رعاع اتباع كل ناعق يميلون مع كل
ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجوا منه الى ركن وثيق • فذم المقلدين
وقال في اخر هذه الوصية ان ها هنا لعلمًا جمًا لو اصبت له حملة بلى
قد اصبت لقنًا غير مامون يستعمل الدين للدنيا ويستظهر بحجج الله على
كتابه او منقادًا لاهل الحق لا بصيرة له ينقدح الشك في قلبه باول عارض
من شبهة لا الى ذا ولا الى ذاك • فقد ذم من انقاد الى الحق بغير بصيرة • ولم
تزل هذه الاقاويل شايعة بين صحب رسول الله صلعم من غير نكير • ونعلم انه
لو قال احد في زمنهم عن شخص انه غير عارف بالله لحكموا انه نسبه الى
الكفر وبراءة من الدين • فاما ما ذكره الاول من قبول كلمتي الشهادة •

من كل احد فلانها مظنة العلم والحكم في الظاهر يدار على المظان وقد كان
الكفرة يذبون عن دينهم ويحبون حمية في تسفيه ابائهم واسلافهم
فما رجعوا الا بعد ظهور الحق وقيام علم الصدق واين هذا مما نحن فيه
فان المقصود خلاص العبد فيما بينه وبين الله ولا بد ان يكون على بصيرة
من امره • ولقد دعا رسول الله صلعم جماعة من الاعراب فطالبوه بالآية
الدالة على صدقه واظهر ما قامت به الحجة عليهم ولقد كانوا يفهمون الكلام
العربي فهمًا وافيًا بالمعاني حاويًا لمقاصد الخطاب • والكتاب العزيز مشتمل
على الحجج والبراهين كثرة لا تحصى فكيف يشتبه عليهم الامر وكيف
لا تنتفي عنهم الريبة ويتبصرون بحقيقة المعرفة وقد اقام بينهم النبي عم
ثلث عشرة سنة من غير قتال يوضح الادلة ويقيم الحجة الى ان ظهر الحق
ظهورًا لم يبق فيه مراء المتكلم الا لمن يقصد المعاندة مع اشتمال قلبه على
المعرفة • قال القاضي رضه لا يصح الامر بالتقليد لان المقلد اما ان
يكون مكلفًا بتقليد من شاء فيلزم ان يكون الكفرة ممتثلين بخلاف
الايمان • او يومر المكلف بتقليد من يدعو الى الحق فكل يدعي ان الحق معه
والاقوال متكافية • او يقال قلد واحدًا بعينه وهو غير معين ولا
سبيل الى الوصول اليه لان المحق المعين انما يعلم بقيام البرهان على صحة قوله
وحقيقة التقليد قبول القول بغير حجة فلا سبيل الى الاطلاع على البرهان
• وان قيل يكلف بتقليد من غلب على ظنه انه محق كما قلنا في الفروع
يقلد من غلب على ظنه انه ارجح فيلزم ان يكون كل من قلد مبتدعًا او كافرًا
اذا قلد بناء على غلبة الظن ممتثلًا وهذا كله على خلاف الاجماع
والايمان مامور به اجماعًا وقد امتنع ان يكون على سبيل التقليد فتعين

ان يكون على سبيل المعرفة والبصيرة. وهذا تمام كلام الفريقين على وجه
الاختصار وبالله التوفيق.

باب في حقيقة العلم

قال العلم معرفة المعلوم على ما هو به الى آخره قلت قد اختلف النظار
هل العلم مما يحد ام لا. فمنهم من منع حده بناء على عدم العبارة المشعرة
بخاصيته والحد عنده هو العبارة عن الخاصة فقط. ومنهم من علل امتناع
الحد بناء على عدم الاحاطة بجنسه الاقرب فانا نعلم ان السواد لون
ومعنى فالمعنوية جنس بعيد واللونية جنس قريب ولا يعلم في العلم الا
المعنوية والجنس الذي نسبته اليه نسبة اللونية الى السواد غير مفهوم
وهذا القائل يقول الحد الحقيقي لا بد فيه من الجنس الاقرب والفصل. ومن
الناس من مال الى حده ولم يذكر سوى تبديل لفظ العلم بعبارة لفظ العلم
اشهر منها. ورام قوم درك حقيقته بطريق التقسيم وقالوا تمييزه عن
الشك والظن والجهل واضح وانما يشتبه بالعقد التقليدي ونحن نعلم
انا لو اعتقدنا شيئا وصممنا عليه تقليدا ثم عرفناه وتبصرنا فيه انا نجد
تفرقة ضرورية بين العقد والعلم. وهذا هو التحقيق اذ الانسان
يعلم نفسه وسائر المدركات والضروريات وما يجده الانسان من
نفسه لا يستريب في حقيقته. فان جهلت العبارة عنه بينت بتبديل
عبارة اخرى. ونحن الآن نذكر عبارات تضمنها الكتاب الذي نتكلم
عليه. وقد ذكر صاحب الكتاب لاصحابنا اربع عبارات وقال لن وجد
منها انها اولى. ونحن نتكلم عليها باسرها فالاول ما ذكر انها اولى قوله
العلم معرفة المعلوم على ما هو به. وانا قال المعلوم لانها خاصية جهلت
اذ من المعتزلة من قال العلم بالمستحيلات علم لا معلوم له فبين لك

٤

انه لا بد ان تتعلق بالمعلوم. وقوله على ما هو به ضرب من التاكيد. وقد
دخل على هذا الحد بامرين احدهما ان علم الباري لا يقال له معرفة. والثاني
ان المعرفة لا تتعدى الى مفعولين بخلاف العلم وهذا يدل على تغاير اللفظين
في الدلالة بحكم الوضع. والذي نقوله ان لفظ العلم اشهر من لفظ المعرفة
وقد انفصل القاضي عن السوال الاول بان قال علم الباري يسمى معرفة
بدليل قوله عليه السلام تعرف الى الله في الرخاء يعرفك في الشدة وهذا ضعيف فان
الخطاب لم يسق لبيان العلم ولا اطلق لفظ المعرفة ههنا عليه وانما
اراد ثمرة العلم وهو الاقبال بالالطاف عليه ولهذا لا يسمى الباري تعالى
عارفا. العبارة الثانية قول بعض الاصحاب العلم تبيين المعلوم
على ما هو به. ويرد عليه اعتراضان. احدهما ان المعلوم مشتق من العلم
ومن جهل العلم جهل المعلوم. الثاني ما ذكره صاحب الكتاب من انه يخرج عنه
علم الباري تعالى والحد لا بد ان يشتمل كل ما يسمى علما فيتناول القدم
والحادث. وانا اقول لا يصح ان يقول القائل تبينت اي وجود
بلفظة التبين يخرج منه العلوم الضرورية ايضا وهذا بطلان الانعكاس
ومن حكم الحد ان يطرد وينعكس. العبارة الثالثة نقلت عن شيخنا رضي
انه قال العلم ما اوجب لمحله كونه عالما. فهذا ترد عليه اسولة. الاول
ان ابا الحسن غير قائل بالاحوال والعالم عند نفاة الاحوال هو من قام به
العلم والعلم لا يوجب نفسه وليست العالمية امرا زائدا على قيام العلم
بالمحل لتكون موجبا. وان بني ذلك على القول بثبوت الاحوال الموجبة
عن المعنى فلا يستقيم ايضا لان الحال لا يتميز باعتبار معقوليتها بامر
يرجع اليها اذ يلزم منه اثبات الحال بالحال وانما يتميز باعتبار معناها

س

الموجب لها فهو تعريف الشئ بما لا يعرف الا به وهو غلط • الثاني ان لفظ العالم
مشتق من العلم ومن جهل المشتق جهل المشتق منه • الثالث انه يجري
عروضه في كل ما يسئل المرء عنه ولا يصح ان تكون عروض الحدود كلها
واحدة بيانه ان المحدودات منها ما يحتاج في ادراكه وحده الى تامل
ومنها ما لا يحتاج ولو كان عروض الحدود واحدا لاستغنى فيها عن التامل
والذي يحقق ذلك ويقرره انه يصح صدور هذا الحد عن شخص لا يفهم الحقيقة
بل يكفي في صحة صدوره منه معرفة الاشتقاق فمهما سئل عن شئ اشتق
له اسم فاعل وحده به واذا صح ان يصدر ممن لا يفهم فلا يفهم • العبارة
الرابعة قول بعض الايمة العلم ما صح ممن اتصف به احكام الفعل واتقانه
وهذا ترد عليه اسولة • الاول انه غير منعكس اذ العلم بالمستحيلات
والواجب لا يصح من المتصف به احكام الفعل واتقانه • الثاني ان فيه
تركيبا فان صحة الاتقان والاحكام انما تحصل اذا وجد العلم والقدرة
والارادة فقد دخل فيه ما ليس منه • وليس هذا التركيب الذي يعنيه المنطقيون
مشترطا في الحد فانهم يريدون تركيب الحد من الجنس والفصل والمراد
بالتركيب في اصطلاح المتكلمين المحذور في الحد انما هو دخول ذات اخرى غير
المحدودة كما ذكرناه • السوال الثالث ان الاحكام والاتقان لانه خفي
العلم اشهر منه واوضح فانه قائم بالحي يحسه من نفسه كما يحس الامه
ولذاته • والمحققون يقولون لا معنى للاحكام والاتقان والمتبع يحكم
في نفسه بمعنى وقوعه على وفق العلم وليس هذا اللفظ اسما لجوهر ولا
لعرض مخصوص من الاعراض فلا معنى له • هذا جملة ما ذكر في حدود اصحابنا
والكلام عليها • اما المعتزلة فان اوائلهم قالوا العلم اعتقاد الشئ على

والشئ نخ

ما هو به فاورد عليهم عقد المقلد وقالوا مع طمانينة النفس فقيل لهم
بعض المقلدين مطمئنون الى اعتقادهم ولو نشروا بالمناشير لما انتهوا
فقالوا اذا وقع ضرورة او نظرا هذا ما انتهى اليه كلامهم • والاعتراض
على هذا الحد من اوجه • الاول انه غير منعكس لان العلم بالمستحيلات
علم وليس بشئ اتفاقا • الثاني ان لفظة المعية تستدعي امرا زائدا
وهو تركيب في الحد • الثالث ان فيه تقسيما وهو يرجع عن الحد • وانما
لم يورد عليهم علم الباري تعالى فانه ليس بضروري ولا نظري لانهم نافون
فاذا قام عليهم الدليل على اثباته لزمهم وروده على حدهم والله اعلم

فصل

العلم ينقسم الى القديم والحادث الخ • اعلم ان هذا التقسيم
ليس تقسيم تنويع فان قسمة التنويع هي القسمة بالاوصاف النفسية • و
الحدوث يرجع الى سبق العدم والقدم نفي هذه الاضافة • ثم قولنا ضروري
يطلق على اربعة معان • يقال ضروري بما ليس بمقدور بالقدرة الحادثة
ونقيضه المقدور بها وهذا لا يختص بالعلم بل يقال هذه الحركة ضرورية
بمعنى انها غير مقدورة • الثاني ما علم بغير دليل • الثالث ما علم من غير
تقدم نظر • وهذان مختصان بالعلوم • الرابع ما قدرته ضررا وحاجة
وتسمى حالة المخمصة حالة الضرورة وهذا المعنى الاخير هو المستحيل في
حق علم الباري تعالى وبه امتنع اطلاق لفظ الضروري عليه دون المعاني
الثلاثة السابقة عليه • اما العلم الحادث فمنه ضروري وبديهي وكسبي
فالاول قد يسمى الضروري باسم البديهي والبديهي باسم الضروري • ولفظ
البديهي ايضا يمنع اطلاقه على العلم القديم لانه يشعر بالحدوث اذ يقال
بده الامر النفس اذا اتى بغتة من غير سابقة شعور بمقدمات

ثم تغلب على الظن وجوده. وقوله ومن حكم الضروري ان يتوالى في مستقر
العادة ولا يتاتى الانفكاك عنه ولا الشك فيه. قلت فهذا كلام
يحتاج فيه الى تقييد في التوالي وعدم الانفكاك وهو ان يقال مع ذكر
المعلوم فانه بمجرد خطوره بالبال يعلم عادة وان لم يقيد بحالة الغفلة
والنوم قد انفك عنه. اما الشك فيه فلا يحتاج الى تقييد اذ الشك لا
يجامع الغفلة والنوم. قوله والعلم الكسبي هو المقدور بالقدرة الحادثة
فهذا معنى كل كسبي عنده انه متعلق للقدرة الحادثة. وقد اختلف النظار
في صحة كونه مكتسبا من غير تقدم نظر. فقال قوم انه لا يجوز. و
اختار صاحب الكتاب فيه انه يجوز وهو الحق. وانما العادة ان كل علم كسبي
نظري ويجوز في العقل احداث علم واحداث قدرة عليه من غير تقدم
نظر. والدليل على الجواز هو ان الجوهر القابل للعلم انما يقبله لنفسه
وكذلك انما يقبل القدرة لنفسه وتقدم النظر لا يصح ان يكون شرطا
للقدرة لان القدرة مقارنة للعلم ولا يصح ان يكون شرط الشيء ما لا يوجد
الا عند عدمه فان النظر يضاد العلم كما سبق واما عدم اشتراط النظر
في العلم فلوقوع الاتفاق على ان العلم النظري يجوز ان يقع ضروريا فقد صح
ان الحق جواز ان يكون كسبيا وان لم يتقدمه نظر **فصل قال**
للعلوم اضداد تخصها واضداد تضادها وتضاد غيرها **قلت** لا يتقرر
لي ان للعلم ضدا خاصا به فان ما عداه من الجهل والشك والظن يضاد
العلم ويضاد الاضداد العامة. نعم بعضها اخص في باب التضاد من بعض
قوله في الشك انه تردد بين معتقدين. قد سبق انه يريد به انه
لا بد ان يتعلق بمتعلقين فانه استرابة وحكمها ان يكون في امرين

ولا يصح ان يتعلق الشك باكثر من امرين ولو كانت القسمة محصورة في
ثلثة اقسام فيصح وجود شكين احدهما في امرين والثاني في ثبوت الثالث
ونفيه. والدليل على ذلك انه لو جاز وجود شك متعلق بثلث مع انه يجوز
وجود شك يتعلق باثنين من الثلث ضرورة لكان هذان الشكان اما
اما متماثلان او مختلفان فان كانا مثلين فهو محال لان من صفة نفس
احدهما ان يتعلق باثنين ومن صفة نفس الآخر ان يتعلق بالثلث وذلك
يوذن بالاختلاف لا محالة ومحال ان يكونا مختلفين لان المختلفين اما
ان يتضادا ام لا ولا يصح تضادهما اذ لا يوجب احدهما عكس ما يوجبه الآخر
ولا يصح ان يكونا مختلفين غير متضادين لجواز وجود احدهما بدون الآخر
فيجامع احدهما ضد الآخر فيكون عالما شاكا بشيء واحد وذلك محال
فصل اختلف اصحابنا في حقيقة العقل فذهب المحاسبي رضي الله عنه
الى انه غريزة يتاتى بها درك المعقولات واليه ذهب الامام في الاخير
وصار جماعة من اصحابنا منهم القاضي الى انه بعض العلوم الضرورية
ونذكر مسلك الفريقين قال القاضي رضي الله عنه العقل اما ان يكون جوهرا
او عرضا والاول في التقسيم ان نقول العقل اما ان يكون في محل او لا
يكون في محل فان كان مستغنيا عن محل امتنع عود حكمه الى بعض
الجواهر دون بعض مع التجانس والتماثل فيلزم ان يكون في محل و
ذلك المحل لا بد ان يكون من الجواهر لضرورة الاتصاف فهو اذا عرض
وهذا العرض اما ان يماثل العلوم او لا. ومن المحال مماثلته جميعها لا حصر فيها.
وان ماثل بعضها فمثل العلم علم لا محالة. وان كان خلافها فمن المحال
ان يضادها او يضاد شيئا منها للزوم استحالة الاجتماع في كل ضدين

ومن المحال ان لا يضاده لانه اما ان يكون احدهما شرطا في الاخر ام لا
وان لم يكن جاز وجود كل واحد منهما بدون الاخر وهو محال • وان كان
فلا يخلو اما ان يكون العقل شرطا في العلم او العلم شرطا في العقل فان كان
الاول جاز وجود العقل ولا علم ويلزم منه جواز عاقل شاك في وجود نفسه
وهو محال • وان كان الثاني لزم وجود العلوم كلها الضرورية والاستدلالية
بدون العقل وهو محال قال فيلزم من هذا الدليل انه من العلوم
وامتنع ان يكون من العلوم النظرية لان النظر مشروط بالعقل • وامتنع
ان يكون كل العلوم الضرورية لان منها ما تتصف به من ليس بعاقل و
منها ما يخلو عنه العاقل فاذا هو علم ضروري لا يخلو عنه عاقل ولا يتصف
من ليس بعاقل وهو العلم الضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات
فهذا طرد طريقة القاضي على تمامها وكمالها • والاعتراض عليه انه مخالف
غير ضروري وان العقل شرط في العلم • وقوله يلزم منه جواز وجود
العقل بدون العلم مسلم • ولا نسلم ان ذلك محال وقوله يوجد العقل مع
الشك في وجود النفس • قلنا اذا عدم الشرط جاز وجود ضده ولا
يتعين ذلك الاخر ضد لا يضاد الشرط فلم قال ان هذا الشك لا يضاد الشرط
ويجوز وجود الشرط مع الذهول والغفلة • واللازم على اصله اذا عدم
العرض من المحل وجد ضد لا عين ضد اليس الحيوة شرط العلم وتجامع
اضداده ما خلا الموت لما ضاد الشرط لا يجوز ثبوته في المحل عند عدم
المشروط مع ثبوت الشرط فلم انكر ذلك ههنا • واما مسلك المحاسبي
فلا يريد بالغريزة قوة واستعدادا في المحل فانه يرجع الى القبول والجواهر
اذا تماثلت امتنع تخصيص احدها بصفة نفسية والقبول من صفات

42

النفس فلا بد ان يريد بذلك انه معنى وجودي يخالف العلوم ولذلك نفرق
بين ذات العاقل الذاهل وبين ذات المجنون والتفرقة لا بد ان تؤول الى
معنى في احدهما منتفيا عن الاخر • ثم يلزم عليه ان من علم بعضا دون
بعض يجد نقصانا في عقله • وقول القاضي انه العلم بجواز الجائزات يخلو عنه
العاقل اذا استغرق في فهم كلام بليغ عذب العبارة حسن النظم ولا يخطر
بباله الجواز ولا الاستحالة • ثم العلوم بالجائزات والمستحيلات مختلفة
لاختلاف متعلقاتها فيكون العقل مختلفا ونحن نرى حال العاقل لا يختلف
باختلاف العلوم والعلم الحادث انما يتعلق بمعلوم واحد فيلزم ان يكون
العقل معاني متعددة فاذا فقد واحد منها لم يوجد العقل ومن نظر
في الجائز ذاهلا عن المستحيل يكون ناظرا وليس بعاقل • والتحقيق اذا
ما اشار اليه المحاسبي ومال اليه الامام اخرا في غير هذا الكتاب • انه صفة
يتأتى بها درك العلوم • ومثلها الامام بالبصر السليم فانها بصيرة باطنة
ومن اطلق على العقل بانه نور فالى هذه البصيرة يشير والله اعلم • وقد
اورد صاحب الكتاب على نفسه سؤالا • فقال ما المانع من كونه مشروطا
ثبوته بثبوت ضروب من العلوم وقد سبق الجواب عن هذا السؤال في تهذيب
كلام القاضي واجاب عنه بان قال غرضنا ان نتعرض للعقل المشروط في
التكليف اذ العاري منه لا يحيط علما بما كلف • وهذا الجواب فيه ضعف فانا
لا نشترط في التكليف علم المكلف وانما نشترط تمكنه من العلم كما سبق • والكلام
في الصفة التي لا يصح من المكلف كونه ناظرا مستدلا فانها للخطاب الا بها
هل هي من العلوم ام لا • فاذا استدل على ذلك بان العاقل لا يخلو عن العلوم
ورد عليه انه لم يخلو عنها لان العلوم شرط ويلزم من وجود المشروط

[illegible]

قوله يخلو عنه رد على القاضي وانها كلام القاضي عند قوله بجواز الجائزات

وجود الشرط فالجواب انه يلزم منه جواز وجود العلوم بدون العقل
حتى يكون الانسان ناظرا مستدلا غير عاقل الا انه يرد عليه ان النظر
مشروط بالعقل والعلوم شرط في العقل فلا يصح النظر الا به فان اقتصر
على الزام جواز وجود العلوم الضرورية كلها مع انتفاء العقل فيقال له
فاذا الزم وجود ضده فقد سبق الكلام فيه والتفرقة بين الذهول و
النسيان وبين الشك في وجود النقيض قوله بعد ذلك لا يتصور التوصل الى
الى التكليف دون العلوم الضرورية فنقول التوصل يحصل بوجود العلوم
الضرورية التي هي اصول النظام بصفة اخرى فان كل مشروط له شرطان
(اي منضمة الى العلوم لا بانفرادها)
لا يحصل باحد الشرطين فان اختار الاول فهو محل النزاع وان اختار
الثاني قيل ما تلك الصفة الزائدة وذلك الشيء يسمى عند الخصم عقلا وما
ذكره من السبر ليس فيه تحقيق وان ما لا يخلو عنه العاقل لا يتصف به
غير العاقل هو العلوم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات الى اخر
ما ذكر وقوله لسنا ننكر ان العقل لفظ مشترك يريد انه يطلق بازاء
الدية ويطلق بازاء التؤدة والسكون ويطلق بازاء علوم تحصل
بالتجربة عادة والله اعلم **باب القول في حدث العالم**
قال العالم لفظ منطوق لغة وشرعا **قلت** قوله هو عبارة
في اصطلاح الموحدين عن كل موجود سوى الله تعالى فنقول لا يمكن ان
نحصل عبارة حدية في العالم لانه لفظ يشمل مختلفات بالحقيقة كالجواهر
والاعراض المختلفة فلا يمكن ان يشترك ما يندرج تحت هذا اللفظ في خاصية
واحدة ولا في جنس قريب فلا تمكن فيه الا العبارة التي ذكرها الا انه في هذا
الكتاب قد نص على اثبات الاحوال وهي عنده صفات ثابتة للذات

ويلزم على تفسيره ان لا تكون من العالم فلو قال كل ثابت سوى الله
لاندرجت تحت لفظ العالم ثم قسم العالم الى جواهر واعراض والقسمة
العقلية الدائرة بين النفي والاثبات ان نقول كل موجود اما ان يكون
في محل او لا في محل وهذه قسمة في الوجود بما هو وجود وفصل قسمه في
العالم منوعة الى جوهر وعرض وعنى بالجوهر المتحيز والعرض القائم بالمتحيز
ثم المتحيز ينقسم الى مولف وغير مولف فالمولف هو الجسم وغير المولف هو
الفرد فاسم الجوهر يشمل الجسم والفرد وانما اختص الجسم بالتاليف وهو
اختصاص لا بصفة نفس فلم تكن القسمة الى الجسم والفرد قسمة تنويع
والنظر الان في شرح معنى الحيز والمتحيز ثم نذكر بعد الكلام في حدث
العالم في الاجرام والقائم بالاجرام ثم نتكلم في الاعراض ونفصل الكلام
فيها. اما كون الجوهر متحيزا فنعني به كونه جرما يمانع غيره ان يكون
بحيث هو ويدرك هذا التنافي بينه وبين غيره على الحيز الواحد ضرورة
فعبرنا عنه بالممانعة وانما مانع من حيث كونه جرما والمعقولية التي
باعتبارها فهمت الممانعة هي التحيز ومن اثبت له هو المتحيز وهل هي
امر زائد على ذات الجوهر ام يرجع الى نفس ذاته فيه خلاف مبني على القول
بالاحوال فمن قال بها قال هي حال لذات الجوهر ومن نفاها قال هي ترجع
الى ذاته او وجه واعتبار لذاته. اما الحيز فهو الذي تقع عليه الممانعة
وهو المكان او تقدير المكان ونعني بتقدير المكان الفراغ الذي لو قدر
جرم لشغله وكان ما يماس اعلاه متمكنا عليه ولا يشك العاقل انا لو
قدرنا اناء فارغا من كل جسم ان فيه ما يحتمل ان تشغله الجواهر ولو
امتلا ذلك المحتمل لان تشغله الجواهر يمنع منها لم يسغ ان يكون فيه

غيره فقد كان هذا الكون محتملا ان يشغل من الماء جملة من الجواهر
فلما امتلا منها تعذر ان يحتمل حلول شيء آخر وبطل في ذلك الاحتمال فهذا هو
الفراغ • وتارة يكون فيه الهواء فاذا حل فيه الماء خرج الهواء ولم يمكن ان
يبقى الهواء عند اشتغاله بالماء • وهكذا يفهم كل حيز حاصل بين اجرام متفرقة
فانه لو اتصل خط مستقيم من طرف الاناء الى الطرف الآخر لم يمكن فيه فرض
جرم ولو لم يتصل لساغ ان يكون بين الجواهر عند تفرقها وعدم اجتماعها
جواهر اخر فيفرق بين ان يحتمل وجود جواهر بينها او لا يحتمل فافهم اذا
حقيقة الفراغ والملاء وعبر عنه بالحيز وعبر عن الحال التي باعتبارها يتمانع
الجرمان عليه بالتحيز وعبر عن الذات التي ثبتت لها هذه الحال بالمتحيز
واكتفي بذلك بان التطويل بعد الوضوح يجر الى السفسطة • واما القول
في حصر العالم في الجواهر والاعراض على اصطلاحنا المذكور فهذه مسئلة
اضطرب فيها العقلاء • فزعمت الفلاسفة ان الموجودات الممكنة لا تنحصر
في الاجرام والقايم بها وان اطلقوا ان الموجود لا يخلو عن جواهر واعراض
الا ان اصطلاحهم في اسم الجوهر ليس اصطلاحنا فانه عندهم عبارة عن
موجود لا في موضوع والموضوع هو المتقوم بنفسه والمقوم بما حل فيه
وسياتي لذلك مزيد بيان ان شاء الله تعالى • واما المتكلمون فادعوا حصر العالم
في الاجرام والقايم بها • ونحن نذكر ماخذ الفريقين ونختم بالمختار مستعينين
بالله وهو خير معين • فاما المتكلمون فاستدلوا على ابطال قسم آخر
بطرق الطريق الاول ان قالوا كل موجود اما ان يكون متحيزا او غير
متحيز وغير المتحيز اما ان يقوم بالمتحيز ام لا فالمتحيز هو الجوهر
والقايم به هو العرض وما ليس بمتحيز ولا قايم بمتحيز فهو الله سبحانه

وهذا ضعيف فان ما انتهى اليه التقسيم لم يوافق ما حتم عليه لا في حده ولا
في رسمه فلم تصح القسمة • الطريق الثاني قالوا لو قدرنا موجودا خارجا عن
القسمين فيلزم ان يشارك الباري تعالى به في اخص وصفه وهو التقدس
عن الاحياز والاوضاع والاشكال والاقدار • وهذا ضعيف فان التقدس
امر سلبي واخص وصف للشيء لا يكون امرا سلبيا • الطريق الثالث
ان قالوا اخص وصف الباري تعالى وصف توجب له التقدس فلو تقدس
غيره فاما ان يكون باعتبار مشاركته في ذلك الاخص واما ان يكون باعتبار
غيره فان كان الاول لزم مماثلة واجب الوجود وهو محال وان كان
الثاني لزم تعليل حكم واحد بعلتين وهو محال • وهذا ليس بشيء فانا قلنا
ان التقدس امر سلبي والسلب كما لا يكون اخص وصف لا يكون معللا
بالاخص ولا بغيره فبطل هذا الطريق ايضا • الطريق الرابع قالوا قام
الدليل على ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا فهو تقدس غيره عن
صفات الممكن للزم ان يكون واجبا وهو محال لقيام الدليل على وحدة
واجب الوجود • وبيان لزوم انتفاء الامكان على تقدير اثبات القدس
من وجهين احدهما ان الامكان يستدعي جهات التقابل في الاقدار
والاشكال والازمان والمحال واذا انتفى الكل لم يعقل وجه الامكان
والثاني ان كل ممكن لا بد ان يتعلق به تخصيص واجب فلو تقدس
عن جهات التخصيص في الممكنات لم يتعلق به تخصيص فاعل فيمتنع
ان يكون ممكنا وهذا مندفع فانه لم تنحصر جهات التقابل في الممكنات
في العقل وتتقابل في هذا الممكن المفروض وجوده وعدمه نعم هذه
الجهات تدل على امكان الوجود والعدم وعدم الدليل لا يلزم منه عدم

وجه

المدلول ولو قدر موجود آخر عند الاجرام وهو مختص بزمان يجوز تقدمه
عليه ويجوز تأخره عنه صح ان يكون مختصا بارادة المخصص فلا ينافي
الامكان • واما الفلاسفة فانهم تمسكوا بان احوال النفوس الناطقة مباينة
لاحكام سائر الاجسام فدل على انها خارجة عن حكم الاجرام • وذكروا جملة
من خواص الانسان فقالوا نرى كل قوة في جسم تضعف عند الاستعمال
والافكار العقلية تنمو عند الاستعمال ونرى للانسان خاصية الاخراج
لمثله من القوة الى الفعل بالتعليم الى نحو ذلك مما يعدونه فلا نطول به • ونحن
نقول ما المانع من اختصاص بعض الاجسام باعراض لا توجد في غيرها
وكيف يستقيم منكم مثل ذلك وعندكم ان في خواص التركيب من العجايب
ما لا تحصى كثرة وقد عرف العقلاء ان حجر المغناطيس مختص بجذب الحديد
دون سائر الاجسام فلم ينتفع بذلك في مطالب العلوم • والمعتمد لهم
في هذه المسئلة ان قالوا ادراك المعاني الكلية لا يصح ان يكون لمتحيز اذ
كل متحيز قابل للقسمة فلو قام بمتحيز لانقسم عند انقسامه وذلك بطل
متعين قيامه بغير متحيز • وهذا مبني على اصلهم في ابطال الجوهر الفرد فنحتاج
الآن الى الكلام على هذه المسئلة لتعلقها بمسئلة الكتاب وتوقف ابطال
مذهب الخصم فيها عليها • فنقول ـــــــــ اختلف العقلاء في اثبات
موجود في نفسه متحيز لا يقبل القسمة • فالذي ذهب اليه اكثر المتكلمين
من اهل السنة والاعتزال اثبات ذلك • وذهب النظام فيما عزي اليه
ان الجسم ينقسم الى اجزاء لا نهاية لها وهذا فيه اثبات الجزء في الحقيقة
الا انه ادعى ان عدد الاجزاء لا نهاية لها • وذهبت الفلاسفة الى ان الجسم
لا اجزاء فيه بالفعل وانما الاجزاء فيه بالقوة بمعنى انه يستعد لان ينقسم

لا ان فيه تجزئة في الحال • ونحن نورد كلاما يشعر بصحة المذهب
متعرضا لابطال المذهبين مستعينين بالله وهو خير معين • فنقول
الجسم القابل للقسمة اما ان يكون فيه اجزاء من حيث الفعل او لا فان
لم يكن فيه اجزاء من حيث الفعل فهل فيه اجزاء من حيث القوة ام لا • فان
كان فيه اجزاء من حيث الفعل فهي اما متناهية او غير متناهية والقول
بالتناهي تسليم للمسئلة والقول بعدم التناهي يلزم منه ان يكون
ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين فمبداء الجسم اولها ومنتهاه اخرها
وهو محال • وان كان الجسم لا اجزاء فيه من حيث الفعل وانما الاجزاء
فيه من حيث القوة فهو محال لان النقيضين يتواردان على الجسم فلو
اتحد لم يجز قيام ضدين به ولا توارد نقيضين عليه وقد جاز وجود
ضدين به كحركة وسكون وسواد وبياض وتوارد نقيضين عليه ككون
بعضه مرئيا وبعضه غير مرئي وبعضه مشارا اليه وبعضه غير مشار
اليه والنفي والاثبات لا يجتمعان على مورد واحد فدل على تعدد في الجسم
من حيث الوجود • ثم يلزم الخصم ان يخرج ذلك من القوة الى الفعل لان
ما هو ثابت بالقوة في مادة الامكان والقول بذلك يلزم منه جواز وجود
جسم مشتمل على اجزاء غير متناهية لها مبداء ومنتهى وذلك مخالفة
المعقول وهو القسم المتقدم ابطاله • وقد نسب الى النظام فالزم عليه ان
نملة لو قطعت جسما لقد قطعت ما لا يتناهى فالتزم الطفرة فقيل له النملة
في طفرتها في حيز ام لا ونفي الحيز عنها محال وثبوت الحيز لها لا بد وان
يكون على عادات الجسم والا فلا تصل الى آخره ويلزم منه انها قطعت
احيانا لا تتناهى وقطع ما لا يتناهى محال والقول بعدم التجزئة قوة

وفعلا يلزم منه عدم صحة الانقسام وذلك محال باول العقل فلزم
من مجموع هذه الكلمات اثبات جزء لا يقبل الانقسام وبطلان المذهبين
المذكورين وهو تمام الغرض في ذلك • وقد احتجت الفلاسفة على مذهبهم
بوجوه • منها ان الخط المركب من اجزاء فرضا لابد ان يلاقي ما في
وسطها جوهران من جانبين فان كان ماس احدهما بعين ما مس به
الآخر فهو محال وان كان بغيره فهو تسليم للقسمة فيه • ومنها ان الجزء
اذا وقع على ملتقى جزئين فقد انقسم باعتبار ملاقاتهما من جهة واحدة
ومنها انا لو فرضنا خطا من سبعة اجزاء فقسمنا قسمين متساويين
يلزم ان ينقسم جزء لتعتدل القسمة على التساوي • ومنها ان الشكل
المربع لابد ان يكون قطره اكبر من ضلعه ولو فرضنا صحة القول بالجزء
فيلزم ان يكون القطر مساويا للضلع اذا قدر مربعا من اجزاء فرده
يساوي عدد اجزاء كل ضلع عدد اجزاء الضلع الآخر وهذا يبطل القول
بجزء فرد • ثم لا ننكر ان التقسيم الوهمي يشير الى خط ونقطة وذلك امر
وهمي لا وجود له من خارج • والجواب ان الجوهر عندنا يجوز
ان يماس ستة جواهر وهو واحد فان ادعيتم ان ذلك محال فرونه
فنحن نخالفكم في ذلك وان ادعيتم نظرا فبينوه والجهات عندنا
امور اضافية والشيء الواحد لا يتكثر بتكثر الاضافات عليه • ثم نقول
اذا قدرنا جرما مقدرا بقدر معين ولامس ستة اجرام متماثلة له في
القدر اليس ذلك جائزا بالاتفاق • وان نفيتم الجزء فيكون مماسة
الستة مشتملا على مقدار ستة مرات وذلك محال • وقد اجاب
بعض القاهريين عن هذا السؤال بانه لا يكون جوهر بين جوهرين وهذا

وهذا محال اذ يلزم منه نفي الاجسام الطويلة العريضة وفي ذلك مكابرة
للحس والجواب ما ذكرناه • واعلم ان الوهم غالب ههنا فانه لا يتمثل
الا محسوسا والجوهر الفرد غير محسوس وانما يتوصل اليه بمسلك العقل
بالقواطع التي تقام عليه • واما كون الجوهر على جوهرين فمحال عندنا ولا
يصح ان يلاقي الجوهر الفرد من جهة واحدة جوهرين ابدا وهذا فرض
محال • واما قسمة الخط فعندنا لا ينقسم بجزئين متساويين الا خط
مركب من اجزاء عددها شفع واما ما هو مركب من اجزاء عددها وتر فلا يصح
انقسامه بمتساويين • واما الشكل المربع فانما كان قطره اكبر من ضلعه
لان القطر مساحته اعظم من مساحة الضلع فيلزم ضرورة ان يكون
عدد اجزائه اكثر من عدد اجزاء الضلع وان فرض خروجه على وجه لا
يتعدى المساحة فلا يلزم ان يتفاوت في المقدار • وقولهم ان النقطة
وهمية ان عنوا بذلك ان النقطة مستحيلة في نفسها ففرض وجود
المستحيل محال وهذا زلل فكيف تنبني على ذلك المقدمات الهندسية
وحاصله بناء حكم الممكن على ما يستحيل في وضعه • وان عنوا بذلك انها
معقولة ولا وجود لها من الخارج فيكون مبدا تركيب المركبات في العقل
لا وجود له في المركب وذلك تعقل الشيء على خلاف ما هو وهو جهل • و
للفلاسفة شبه كثيرة في المسئلة كما ان للمتكلمين ادلة كثيرة ونحن نحاذر
الخروج عن شرط الكتاب وان امهل الاجل استوفينا الكلام عليها
في غير هذا الكتاب ان شاء الله تعالى • واما النظام فتمسك في الاحتجاج
على الطفرة بوجوه • منها انا اذا قدرنا سفينة تجري في البحر وراكب
فيها يقطعها فانه يصل الى اخرها ولولا الطفرة لما وصل اذ كل جزء يقطع

وجل فيه قد قطعته السفينة فيلزم ان يبقى في الموضع الذي هو فيه. و
ايضا انا لو وضعنا في وسط بير طوله مائة ذراع حلقة فيها حبل وفي
ذلك الحبل دلو في البير ثم اخذنا كلابا في طرف حبل طوله خمسون ذراعا
فاخذنا الحبل الذي في وسط البير بالكلاب فان وصول الكلاب الى
اعلا البير وصول الدلو فقد قطع بالحركة الواحدة الدلو مائة ذراع و
الكلاب خمسين وهذا قول يلزم منه الطفرة لا محالة. ومنها ان الرحى
تتحرك ودايرة القطب لا تساوي دايرة المحيط وفي الزمان التي قطعت
الدايرة الصغرى قطعت فيه الدايرة الكبرى ولولا الطفرة لم يستقم
ذلك. والجواب عن الكل بفرض التفاوت في الحركة باعتبار
ان احد المتحركين يتخلل حركاته سكنات والاخر تتوالى حركاته وهذا مطرد
في السفينة وفي الحبلين والرحى والانسان يشاهد في الرحى سرعة
الحركة في المحيط وبطء الحركة فيما يلي القطب ولا دليل اعظم من الشهادة
ومما يورد على الخصم بعد تسليم الجزء جدلا ان يقال له لم قلت انه اذا
قام بما يقبل القسمة وهو غير منقسم بالفعل انه ينقسم عند انقسامه
وهلا جاز ان يقال يقوم ويعدم عند القسمة كالتاليف وغيره واذا
بطل مسلكا الفريقين فالمختار في المسئلة الوقف فان الموجود المؤلف من
لم تفهم حقيقته فيحكم عليه باعتبارها وليس فيما علمناه متوقف عليه فيدل
عليه فتعذر العلم به بخلاف ما نقول في الصانع فانه وان لم تعقل حقيقته
الا ان ما علمناه متوقف وجوده عليه فاستند العلم بوجوده اليه
رجع بنا الكلام الى البحث عما في الكتاب. فنقول اما الاكوان
فجمع كون والكون في اصطلاحهم كل ما يخصص الجوهر بمكان او

تقدير مكان كما شرحناه فيندرج فيها الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق. والعرض العام بالجوهر منه ما تشترط في ثبوته الحياة
وقد عد ذلك وبينه بالتمثيل حيث ذكر الالوان والطعوم والروايح
والموت وهذا مما لا تشترط فيه حياة ثم ذكر الحيوة وذكر العلوم والقدر
والارادات ثم ذكر التاليف حيث قال واذا ائتلف جوهران كانا
حيين لان حد الجسم هو المؤتلف وان فرضت التاليف نسبة و
اضافة والاضافة معقولة لكل واحد منهما فانك اذا قلت هذا محاذي
ذاك صح في ضمنه ان تقول ذاك محاذ لهذا وان قدرته عرضا فالعرض
الواحد لا يقوم بجوهرين فلا بد ان يقوم بهذا تاليف يوجب كونه مولفا
مع الآخر وكذلك يقوم بالآخر ولا يقوم عرض واحد بمحلين. وقد نقل
عن المعتزلة تجويزهم قيام تاليف واحد بجوهرين وهذا محال فان قيام
الواحد بمحلين ينافي كونه واحدا. ولو جاز قيام هذا العرض بجزئين جاز
ذلك في كل عرض لتساوي النسبة في معقولية كل عرض اليه. قوله ثم
حدث العالم ينبني على اصول. وجه كونه مبنيا عليها ان جهة الدلالة
التي ذكرها هو ان ما لازم المتناهي لا بد ان يكون متناهيا واذا كان
المعتمد الاستدلال بتناهي احد المتلازمين على تناهي الآخر فلا بد
من اثبات زائد على الجوهر اذ الشيء لا يلازم نفسه واذا ثبت الزائد
فلا بد من اثبات التلازم واذا ثبت التلازم فلا بد من اثبات
تناهي احد المتلازمين وهو الاعراض وتناهي افرادها هو اثبات
حدوث كل واحد منها وتناهي جملتها هي ابطال حوادث لا اول لها لانه
متى ثبت حادث زائد على الجوهر يتناهى باحاده وجملته وقدمت

الدلالة سوآء كان الحادث عرضا او حالا فهذا وجه كون الدلالة
مبنية على هذه الاصول وان شئت ان تعزز هذا فتقول تنظم
هذه الدلالة ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وجواهر العالم
لا تخلو عن الحوادث فقولنا جواهر العالم لا تخلو عن الحوادث تستدعى
اثبات زائد وانه حادث وان الجوهر لا يخلو عنه ومنه بلثه اصول
وقولنا ما لا يخلو عن الحوادث لا بد ان يكون حادثا لانه لو كان قديما
لافضى ذلك الحوادث لا اول لها وهو الاصل الرابع قال الاصل الاول
اثبات الاعراض قلت من نفى الاحوال من المتكلمين لا يحتاج
فى اثبات هذه الاعراض الى هذه التقاسيم التى يذكرها فان الحس يشهد
بتغير الجواهر وتعاقب الحوادث عليها ولا واسطة عند هؤلاء بين
الوجود والعدم فلا بد من اثبات موجود قائم بالجوهر وهو العرض
المبتغى وانما الاحتياج الى ذلك على القول باثبات الاحوال ونحن الآن
نذكر قسمة بين النفى والاثبات ثم نتكلم على تحقيقها واتمامها نستعين
بالله وهو خير معين فنقول اذا تحرك الجوهر بعد ان كان ساكنا
فقد زال اختصاصه بحيزه الذى كان فيه ساكنا فيه بتفريقه اياه ثم
طرأ اشغاله لحيز ثان واشغال الحيز الاول والثانى جايز وان كل جايز
فلا بد له من مقتض فهو اذا لا بد له من مقتض فقد تمت هذه الدلالة
وحصل العلم بانه لا بد من مقتض فنقول المقتضى اما ان يكون
نفس الجوهر ام لا ونفس الجوهر لو اقتضت كونه شاغلا لحيز معين لاستحال
كونه مع بقاء نفسه فى غيره فتعين ان لا يكون المقتضى نفسه وذلك
المقتضى الذى ليس نفس الجوهر اما ان يكون نفيا او اثباتا والنفى

لا اقتضاء له والاثبات اما ان يكون مثلا للجوهر او لا ومثل الجوهر جوهر
لا محالة ولا يصح ان يكون المقتضى جوهرا لاوجه احدها وجوب اشتراك
المماثلين فى جميع صفات النفس والاقتضاء انما يثبت للنفس والثانى
انه لا اختصاص لما لم يقم به ببعض الجواهر دون بعض والثالث جواز
كونه شاغلا للحيز مع فقدان جوهر آخر والعلة العقلية واجب فيها
الانعكاس فبطل ان يكون المقتضى مثلا للجوهر وما ليس بمثل له اما
ان يكون بايثار او لا بايثار والمؤثر لا بد له من فعل والجوهر باق
مستمر الوجود فلا يصح ان يفعل فى حال بقائه فتعين ان يكون فعل فيه
اثرا زائدا وهو العرض الذى ابتغيناه وان كان بغير ايثار فلا بد
من قيامه به ليكون له به اختصاص يقتضى الحكم له دون غيره كما ذكرنا
فهذا دليل على اثبات الاعراض والقسمة صحيحة دايرة بين النفى والاثبات
فلم يبق على هذا الدليل اعتراض الا من جهة ابطال قسم من الاقسام وقد
تحققت ادلتها فلم يبق عليه اعتراض الا ان يقال انتج الدليل زايدا
على الجوهر ولا يتعين بان يكون ذلك الزائد عرضا فقد يكون حالا زايدا و
قد جرينا فى هذه الطريقة على القول باثبات الاحوال فيتجه هذا السوال
لا محالة فاما انا فلا احتياج الى الجواب عنه لانى قد اشرت الكلام
هذه الدلالة لا تتوقف الا على اثبات طار على الجوهر فاذا تجددت
عليه الاحوال وتناهت افرادا وجملة لزم من ذلك تناهى وجود
الجواهر الى الاول وهو معنى حدوثها فهذا القدر كاف واما على طريقة
صاحب الكتاب من التزامه انه لا بد تحقيق ثبوت الاعراض فلا
تكفيه هذه الدلالة لورود هذا السوال فلا بد له ان يثبت ان الحال

لا تنفعل على حيالها واذا لم تنفعل على حيالها فلا بد ان تنفعل مع موجود آخر
وقد تقرر ان يكون ذلك الموجود هو الجوهر فتعين ان يكون موجودا
زائدا قائما به وهو العرض • فتمام هذه الطريقة لا محالة ان يثبت ان
الحال لا تنفعل على حيالها وبيانه ان الفعل لا بد ان يصح كونه مرادا
ليصح وقوعه من الفاعل • والمراد لا بد ان يتميز عند الفاعل ليصح قصده اليه
والحال انما تتميز باعتبار معناها الموجب لها اذ لو قدر تميزها باعتبار نفسها
لثبتت لها حالة بها تختص عن غيرها وفي ذلك اثبات الحال للحال فلا بد
ان تتميز باعتبار معناها فنفي معناها الذي به تميزها يلزم منه نفي صحة
القصد اليها وذلك يحيل جعلها فتعين انها لا تنفعل على حيالها فتنفعل مع
موجود آخر موجب لها وهو العرض الذي ابتغيناه اذ بيانه انه لا يوجد
الا بقيامه بالجوهر الذي اوجب له الحال المذكور • والاصل الثاني في
اثبات حدث الاعراض • قال صاحب الكتاب وهو يبنى على
اربعة اصول منها ابطال قيامها بنفسها وابطال انتقالها وابطال كونها
وظهورها واثبات استحالة عدم القديم • فنقول وجه توقف
حدث الاعراض على هذه الاصول ان جهة الاستدلال ههنا على الحدوث
بالطرو والعدم لما سبق وجوده قبل الطارى • فتحقيق الطرو يستدعى
ثلث امور يلزم الحدوث والعدم يستدعى تلك الامور الثلثة وتحقق
العدم وليس العدم هو الحدوث فلا بد من بيان استحالة عدم القديم
بيان هذا الكلام انا نقول في تحقيق الطرو انه لو لم يكن طاريا
لكان موجودا قبل هذه الحالة ولو كان موجودا قبلها لم يخل اما ان
يكون موجودا في محل ام لا • وان كان في محل فهو اما هذا المشاهد فيه

طاريا عليه او غيره فان كان هذا فقد كان كامنا وان كان غيره
فلا يصل اليه الا بالانتقال وان كان في غير محل فهو قد قام بنفسه
وكذلك نقول في عدم هذا العرض لانه لو لم يكن قد عدم لكان باقيا
وهو اما ان يبقى في محل ام لا فان كان في محل فهو في هذا المحل او غيره
فان كان في هذا فهو كامن وان كان في غيره فلا يصل اليه الا بالانتقال
من هذا فيتحقق انه عدم ويقال لم قلت انه اذا عدم يكون حادثا قلنا
لان القديم لا يجوز عدمه واذا لم يكن قديما يلزم منه ان يكون حادثا فتحقق
بهذه القسمة العقلية توقف الدلالة بالطرو والعدم على ابطال هذه الاقسام
وهي اربعة فتوقفت الدلالة على اربعة امور لا محالة • القول في ابطال
الكمون والظهور وقد نقل عن طائفة الكمون بكمون الاعراض وظهورها ولا بد
من الافصاح عن حقيقة الكمون والظهور • اعلم ان الكمون يطلق في الاجسام
على الاستتار • وهذا غير معقول في العرض وانما معنى الكمون المدعى في الاعراض
انها توجد غير مقتضية حكمها ومعنى ظهورها اقتضاؤها حكمها وكان للخصم يرى
ان احكام الاعراض هي التي تتضاد ولا تتضاد في انفس المعاني الموجبة للاحكام
ونحن نقول انما تتضاد الاحكام لتضاد معانيها الموجبة لها اذ لو تنافت لانفسها
للزم اختصاص الحكم المضاد عن الحكم غير المضاد بامر باعتباره ثبت التنافي
وفي ذلك اثبات الحال للحال وهو محال • فنحن بهذا قرر صاحب الكتاب الاستدلال
على ابطال الكمون والظهور بثلثة ادلة الاول انه يلزم منه اجتماع الضدين
فان الحركة والسكون ضدان لا محالة • الثاني ان المعنى يقتضى حكمه لنفسه فلو وجد
غير مقتضى حكمه لتخلف عنه وصف نفسه لا محالة وذلك باطل • الثالث
انه يكون كمونها جائزا وظهورها جائزا فيستدعى كل واحد منهما موجبا خروج

جواز عدم ذلك الموجب لابد ان يكون كامنا او ظاهرا فيلزم موجب لكمونه و
ظهوره ويتسلسل وهذا عندى يلزم فى الظهور ولا يلزم فى الكمون فروع
ان عدم اقتضاها حكما امر سلبى والسلبى لا يعلل هذا تمام تقرير ماذكره فى
هذا الركن من اركان دلالة حدث الاعراض ونذكر بقية الاركان * القول
فى استحالة عدم القديم جريناً فى ذلك على ترتيب صاحب الكتاب والا فكان
الترتيب يقتضى ان يذكر تمام الاركان التى سواه حتى يثبت عدم الشئ
فيستدل بعدمه على حدوثه فرع ان القديم لا يعدم * وقد استدل بعض الاصحاب
على استحالة عدم القديم بانه لو صح عدمه لصحت اعادته واعادة عين القديم
يلزم منه ان يكون الذات القديمة حادثة وذلك اثبات النقيضين على نحو
واحد وهذا لا يقوى فان كونه قديما عبارة عن كونه موجودا من غير سابقة عدم
وهذه الذات فى الاول غير مسبوقة وفى النشأة الثانية مسبوقة وصار فى
المثال كما ذكرنا فى الباقى فانه كان قبل ان يعدم باقيا فاذا عدم واعيد
لم يكن فى اول زمن الاعادة باقيا والمعتمد لنا فى المسئلة مسلكان احدهما
ماذكره صاحب الكتاب وقد اورد قسمة دايرة بين ثوابت فانه لم يذكر
فيها من الاقسام سوى الضد والشرط والفاعل * وهذه هى المذاهب المنقولة
فى عدم الجواهر والاعراض * فمن قايل يقول يعدم بضده * ومنهم من يقول
يعدم لفقدان شرط * ومنهم من يقول يعدم بالفاعل فاخذ تلك المذاهب
وذكرها اقساما وقد شرطنا على انفسنا تحريرا دلته فنصحح هذه الطريقة
بقسمة حاصرة دايرة بين النفى والاثبات فنقول لو عدم القديم
لم يخلو اما ان يكون عدمه واجبا او لا والقول بالوجوب محال لانه اما ان
يكون واجبا مطلقا او واجبا فى زمن * والقول بالوجوب المطلق محال لما فيه

من امتناع البقاء والقديم لابد ان يحصل فيه حقيقة البقاء * ومحال ان
يكون واجبا فى زمن لتساوى معقولية ذاته بالنظر الى الازمنة * واذا لم يكن
واجبا فهو جايز * وكل جايز لابد له من مقتض والمقتضى اما نفسه او لا *
ومحال ان يكون المقتضى نفسه لما فيه من التهافت فى اجتماع نفسه مع
عدمه * ومحال ان يكون زايدا لان الزايد اما نفى او اثبات * والنفى لا
اقتضاء له ولا اختصاص * والاثبات اما ان يقتضى بايثار واختيار
او لا يقتضى بايثار واختيار * والمقتضى بالاختيار لابد له من فعل والعدم
نفى محض فامتنع ان يكون فعله * وكذلك القول فى المقتضى لا بايثار واختيار
ويبطل المقتضى لا بالاختيار فانه اما ان يضاده او لا يضاده والضد
لا يعدم وما ليس بضد فلا يقتضى العدم ولابد ان يقوم بالموجب الحكم فيختص
اختصاصه بالحكم الذى اقتضاه وذلك لا يكون الا فى زمن وجوده لا فى زمن
عدمه فيلزم ان يجامع وجوده وجوده * واذا لم يقتض ذلك فى زمن فلا
يقتضيه فيما بعده وان اقتضاه فى زمن فيلزمه مع ان قيامه مشروط
بوجوده فيلزم ان يجامع وجوده عدمه وهو محال * واعلم انا قصدنا
ذكر الضد ونحن فى تحريرنا مستغنون عنه وذكرنا الشرط فى قولنا
ان المقتضى لا يصح ان يكون نفيا فاندرج فيه نفى الشرط ونفى الشرط يدل
على نفى المشروط ولا يقتضيه والنظر فيما يقتضى لا فيما يدل فتامله لكن نذكر
الطريقة الثانية المعتمدة ان نقول وجود القديم اما ان يكون
واجبا او جايزا فان كان واجبا استحال عدمه اذ الواجب ما لا يقبل
العدم * وان كان جايزا فلابد له من مقتض * والمقتضى لوجوده اما ان
يقتضيه بايثار واختيار ام لا * والموثر المختار لا يوقع الا حادثا وقد

قديما فهو خلف • وما ليس كذلك فاما ان يجوز ان يمنعه مانع ام لا فان كان
ما يجوز ان يمنعه مانع فلا يسوغ ان يكون مانعه قديما اذ يلزم منه امتناع
وجود القديم لامتناع اقتضاء المقتضي له • وان كان المانع حادثا فقد
تحقق وجود القديم وتاثير المانع في منع الاقتضاء وبعد الوجود فهو مستغن
عن الاقتضاء على انا نقول المانع اما ان يبطل قوة الاقتضاء ام لا •
فان ابطل قوة الاقتضاء فهي في المقتضي قديمة او حادثة • ومحال ان تكون
حادثة لامتناع وجود القديم • وان كانت قديمة فهي واجبة فيمتنع عدمها •
او جايزة فتحتاج الى المقتضي والكلام فيها كالكلام في المقتضي القديم الاول
فان كان مقتضيها لا يمنعها مانع فلا يتصور عدم وصف الاقتضاء وان منع
مقتضاها مانع فهل لذلك صفة اقتضائه ام لا ويتسلسل الامر • وان لم يبطل
المانع صفة الاقتضاء فمعقولية المقتضي قبل وجود المانع كمعقوليته
بعد وجوده واذا كان المقتضي على حاله بعد وجود المانع فهل لذلك صفة
اثر المانع في نفي قبول المقتضي المعقول واستعداده او لم يوثر في نفي
الاستعداد والقبول فان اثر في نفي ذلك فنقول القبول له قديم او حادث
ويدرج الكلام فيه كالكلام في القديم الاول فيبطل بذلك ان يكون طبيعة
وان كان المقتضي مما لا يجوز ان يمنعه مانع وهو العلة فالعلة اما واجبة
او جايزة فان كانت واجبة امتنع عدمها ويلزم منه امتناع عدم المعلول
وان كانت جايزة افتقرت الى علة ويتسلسل فثبت بذلك امتناع عدم
القديم • وقد قيل ان العقلاء اتفقوا على ذلك لعدم الشبه فيه • القول
في منع انتقالها وقد استدل صاحب الكتاب على ذلك بطريقين
احدهما ان الحركة هي الانتقال فتقتضي مهما وجدت انتقال جوهرها فلو

انتقلت هي لم ينتقل بها جوهر في حال انتقالها وذلك يبطل جنسها ويحيل
حقيقتها وذلك محال وتقرير هذه الطريقة انها في حال انتقالها لا بد ان
تفرغ جوهرا وتشغل آخر وتفريغ ما اشتغلت تفريغ حيز ينبني على تفريغ
جوهر اقبل حلولها فيه • فبهذا ظهر انه يلزم منه حالة لا يكون فيها انتقالها وفي
هذه الطريقة قلق • اذ لقايل ان يقول التفريغ زمنه زمن الاشغال
وزمن اشغالها هو زمن تفريغ الجوهر حينئذ ونتوقف احد التفريغين على
الآخر لا يوجب ان يتقدم احدهما على الآخر تقدما زمانيا • الطريق الثانية
انه لو عقل فيها انها منتقلة لاستدعت انتقالا ضرورة جواز انتقالها وكذا
الاشغال ايضا ينتقل بانتقال • ويلزم عليه محالان احدهما قيام المعنى بالمعنى
والثاني التسلسل قال فقد ثبت بما ذكرناه حدث الاعراض
والاصول العشرة المرتبطة بها قلت مامر من الاصول استحالة قيامها
بنفسها ولم يستدل عليه وقد ذكر انه اثبت الاصول المرتبطة بحدث
الاعراض وهو من جملتها وسر هذا القول ان هذا الاصل وهو استحالة
قيامها بنفسها يصح ان يستدل عليه بالطريقة الاولى التي ذكرناها في منع
الانتقال وهي جارية في ذلك من غير تعقيب ولا اعتراض وذلك انها
لو قامت بنفسها لما اختصت بمحل ويلزم منه ان لا توجب حكما لجوهر
فتوجد الحركة ولا تشغل بها جوهر وهو محال • وينبغي في تقرير هذه الدلالة
اصل يحتاج اليه ويفتقر غيره اليه وهو امتناع قيام العرض بالعرض • واما
ترك الاستدلال عليه لانه قرر الطريق بلزوم التسلسل فيستدل عليه فانه
كثير التداول في اصول الكلام ليعم النفع به • فنقول وبالله التوفيق
لو قام المعنى بالمعنى لم يخلو اما ان يقوم بمثله او بخلافه • وقيامه بمثله

يوجب له حكما مثل ما يوجب لمحله فيكون العلم عالما والقدرة قادرة و
الحيوة حية والبياض ابيض وذلك محال ولان المثلين متساويين
في الحقيقة فليس لاحدهما بان يكون محلا والآخر حالا باولى من العكس
وان كان محل في خلافه فهو اما ضده ام لا والضدان متنافيان لانفسهما
فقيام احدهما بالآخر يوجب له عكس حكمه فيكون العلم جاهلا والقدرة عاجزة
والارادة كارهة وهذا محال وان قام بخلاف ليس بضد ونسبة المختلفات غير
المتضادة نسبة واحدة فلا اختصاص لبعضها دون بعض ويلزم عموم
الحلول في كل مخالف فيقوم السواد بالحركة والعلم بالبياض وغير ذلك مما
يعلم بطلانه ومن اصحابنا من حقق ان شرط كون الشيء محلا استغناؤه
عن المحل ولا يلتفت الى كون الاستغناء سلبا اذ الشرط يصح ان يكون
امرا سلبيا ومن اصحابنا من بنى الامر في ذلك على ان القابل للشيء
لا يخلو عنه او عن ضده فلو قبل العرض ان يكون محلا للاعراض لم يخلو
عنها او عن ضدها وذلك محال واعتمد شيخنا ابو الحسن على ما نقل عنه على
طريقته فقال ان فرض المحل من جملة الاعراض فلا بد ان يفتقر المحل الى
محل ثم ذلك المحل الى محل فاما ان يتسلسل فلا تحصل او ينتهي الكلام الى عرض
في جوهر وعند ذلك لا يبقى الا المناقشة في العبارة فان معنى كون العرض
حالا في الجوهر انه بحيث هو ونسبة العرضين الى حيث الجوهر نسبة
واحدة وعلى الجملة فما من معنى تنسبه الى معنى آخر على انه يوجب له حكما
الا والعقل يأباه والامر في هذه المسئلة ظاهر فلا حاجة الى التطويل فيه

الاصل الثالث استحالة تعري الجواهر عن الاعراض

مذهب اهل الحق ان الجواهر لا تخلو عن جنس من الاعراض الخ قلت

تضمن كلامه في هذا الاصل ثلثة امور الاول في نقل مذاهب
الاصحاب ومذهب المخالفين الثاني الفرض في اعراض لا يخلو الجسم منها
ضرورة الثالث الرد على المعتزلة المخالفين بنكتتين كما ذكره اما
الامر الاول فمذهب اهل الحق ان الجواهر لا تخلو عن واحد من كل
جنس من اجناس الاعراض فان كان العرض مما له ضد فلا يخلو عنه او عن
ضده وان لم يكن له ضد فلا يخلو عنه او مثله وعبر عنه بانه لا يخلو عن واحد
من جنسه ونقل عن بعض الملاحدة انه يجوز خلو الجواهر عن جميع
الاعراض وكذلك نقل عن الصالحية وهم منسوبون الى صالح قبة من
اوائل المعتزلة ونقل عن بعض المعتزلة انه يجوز الخلو عن الالوان
دون الاكوان هذا ما نسب الى البصريين من المعتزلة ونقل عن الكعبي
وشيعته جواز الخلو عن الاكوان ونقل عن الملاحدة ان الجوهر
في اصطلاحهم يسمى الهيولى والمادة والاعراض تسمى الصور وهذا عندي
وهم في النقل عن الملاحدة فان الجوهر الفرد هم نافوه واذا اطلقوا اسم
الجوهر فلا يريدون به المتحيز الذي لا ينقسم وانما يريدون انه موجود
لا في موضوع وانما تفهم كلامهم اذا فهمت اصطلاحاتهم في الموضوع فان
لم تفهم المراد باللفظ لم تفهم نفيه ولا اثباته والموضوع عندهم هو المتقوم
بنفسه الذي لا يتقوم بما حل فيه والهيولى جوهر لانها موجود لا في موضوع
لان الصورة اذا حلت فيها تفسر بها جواب الماهية وحكم الموضوع ان لا
تتغير جواب الماهية فيه بما حل فيه والصورة عندهم جوهر لانها وان
كانت في محل الا ان ذلك المحل ليس موضوعا لما ذكرناه من تغير جواب الماهية
بحلول الصورة فيه فصار اسم الجوهر في اصطلاحهم ينطلق على ما هو في محل

الان الحال في محل لا يكون ذلك المحل موضوعا وقد اختلفت الفلاسفة
في جواز خلو الهيولى عن الصورة التحيز فذهب الاكثرون الى امتناع
الخلو وهذا الفريق لا يجوز خلو الجواهر عن الاعراض وذهبت طائفة
الى ان الهيولى تخلو عن الصورة وهؤلاء يجوزون خلو الجواهر عن الاعراض
ويريدون بالجواهر الهيولى وقد ذكرنا ماخذ تسميتهم لها جوهرا وانه
بالمعنى المغاير لما نريده وقد احتج عليهم الفريق الاول بان قالوا لو
صح خلو الهيولى عن صورة التحيز لكانت اذا طرات عليها اما ان تصادفها
حالة طروها لا في حيز ففيه اثبات صورة التحيز بدون اشغال الحيز
وهو محال ولو جاز ذلك عليها في اول زمن لجاز ذلك ابدا فيها وفي ذلك جواز
خلو الاجسام عن الاختصاص بالجهات وهو محال بالضرورة واما ان
تصادفها في حيز ففيه اثبات تحيزها حالة عروها عن صورة التحيز وهو
محال وايضا فان نسبة الاحياز والجهات الى الهيولى والصورة نسبة
واحدة فلا اختصاص لها بحيز دون حيز وذلك يمنع ان تكون في اول
زمن المصادفة في حيز معين اذ اشغال الحيز المعين من حيث الكون
فيه وذلك مشروط بتقدم صورة التحيز واعتل القائلون بالخلو بان
الجسم لما قبل الاتصال والانفصال دل على امر وراءه الاتصال والانفصال
هو قابل لهما اذ القابل يبقى بعد وجود المقبول والاتصال لا يبقى بعد
وجود الانفصال فلا بد من قابل وهو الذي عنينا بالهيولى ثم تلك
الهيولى اذا قبلت كل انفصال فيجوز ان تعرى عن كل اتصال حتى لا يبقى
فيها اتصال ما وفي ذلك جواز خلوها من صورة التحيز اذ كل متحيز فيه
اتصال والاولون ينازعونهم في انه اذا قبل انفصالا مخصوصا يلزم

منه قبول كل انفصال حتى لا يبقى اتصال اصلا ثم زوال الاتصال الى بدله
جائز عندهم كما يجوز عندنا جواز عرض الى بدله واما نحن فنعترض
عليهم بان نسلم لهم جواز زوال كل اتصال حتى لا يبقى في الجسم اتصال ما
ولا نسلم ان كل متحيز لا بد فيه من اتصال وهذا مبني عندهم على ابطال
الجوهر الفرد وقد اثبتناه فالجواهر الفردة اذا تتصل وتنفصل ولا
يلزم منه اثبات موجود عار عن صورة التحيز فاذا تمت هذه المباحث
عندنا بعد ذلك الى اصل المسئلة فنقول استحالة خلو الجواهر عن
الاكوان معلوم بضرورة العقل وانكار البداهة لا سبيل اليه ونسبة
جميع الاعراض على الجواهر قبولا واتصافا وافتقارا نسبة واحدة فلو جاز
الخلو عن بعضها لجاز الخلو عن جميعها وقد بطل الخلو عن الجميع لما فيه من
جحد البديهة فتعين انه لا يجوز الخلو عن جنس منها وقوله وغرضنا من
حدث العالم يكفي فيه امتناع الخلو عن الاكوان اذ يصح القول بان الجواهر
لا تخلو عن الحوادث وهذا كما ذكر قال رضي الله عنه كل مخالف لنا
يوافقنا في امتناع الخلو بعد الاتصاف وهذا صحيح وحاملهم على ذلك
اعتقاد ان الضد يعدم الضد فاذا اتصف الجوهر بمعنى فهو باق الى ان
يعدمه ضده فعند ذلك يمتنع الخلو ونحن نابى ان يكون الضد يعدم
الضد وبنى صاحب الكتاب كلامه على الزامهم ذلك مع بيان ان
الضد لا يعدم بالضد لان الضد انما يطرا في حالة انتفاء ما قبله وعند
انتفائه صار معقوله كما كان قبل ان تتصف به فهلا جاز ان يطرا في الجوهر
معنى ان كان يجوز الخلو وهذا امر الزامي على اصل الخصم وليس على حكم
البرهان ثم الذي يلزمهم امتناع الاستدلال على استحالة قيام الحوادث

بذات الله تعالى وهذا انما يلزم على تقدير اتحاد الطريق المرشد الى
استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى وانحصار الدلالة فيها واذا جاز
ان يستدل على الاستحالة ثم بدليل آخر ورأى ان القابل للشيء لا يخلو عنه
او عن ضده لم يتوجه الالزام نعم ان ارادوا الاستدلال بهذا الطريق ثم
كان ما ذكره ههنا نقض استدلالهم ويمنعهم من الاحتجاج بذلك
الاصل الرابع في استحالة حوادث لا اول لها قال والاعتناء
بهذا الركن حتم فان اثبات الخ قلت تضمن كلامه في الفصل
ثلاثة امور ذكر نقل مذاهب الخصوم فيه وذكر الدليل على ابطال مقالتهم
والاعتراض على الدليل والانفصال عنه اما الاول ففي نقل
مذاهبهم قال مذهب الملاحدة ان العالم لم يزل على ما هو عليه ولم
تزل دورة الفلك قبلها دورة وهكذا الى ما لا يتناهى ثم لم يزل ولد قبله
والد وحب قبل زرع وزرع قبل بذر كذلك الى ما يتناهى وقد اشار
رضي الله عنه الى الحوادث في العالم العلوي وهي حركات الافلاك والحوادث
في عالم الكون والفساد وهي ما تحت مقعر فلك القمر ونقل عنهم انها
كلها حوادث لا اول لها وهذا صحيح في النقل عن الفريق الذين قالوا ان
الهيولى لا تخلو عن الصورة واما من قال بخلوها عن الصورة فلا يلزم
حوادث لا اول لها اذ يقول بتقدم المادة عرية عن الصورة وانما يلزم حوادث
لا اول لها الفريق الاول باعتبار قولهم بقدم العالم بصورته وهيولاه
واول ما يبدأ به البحث عن تفسير الكلام ليتبين المراد منه لينصب
على ابطاله الدليل فنقول قول القائل حوادث لا اول لها هذا الكلام صورته
متهافتة في نفسها اذ معنى الحوادث ما له اول فالجمع بين ثبوت الاولية

ونفيها جمع بين نقيضين وذلك محال واجاب الخصوم عن هذا
بان قالوا لفظ الاول مشترك فيطلق ويراد به ابتداء وجود الشيء
في نفسه وتحقيقه سبق عدمه على وجوده ويطلق ويراد به ما يقابله
الثاني والثالث وتحقيقه انه غير مسبوق بوجود غيره وحقيقة الحادث
ان يسبقه عدمه لا عدم غيره فتحقيق سبق عدم له لا يلزم سبق
عدم غيره فقولنا حوادث نشير الى كل حادث واحد مسبوق بعدم
نفسه وقولنا لا اول لها نشير الى انه لا ينتهي الى واحد هو اول العدد
بحيث لا يسبقه وجود غيره فلا تنافي وبهذه المباحثة ينحل كل محل
النزاع وقد استدل صاحب الكتاب بطريقة واحدة بان قال
ما مضى من الحوادث قد انقضى وتصرم الواحد على اثر الواحد وما لا
يتناهى لا يتصرم ولا ينقضي وهذه طريق معظم اهل التوحيد وطريق
من سبق عليهم في ابطال هذا المذهب كيحيى النحوي وغيره ممن رد على
فدقلس وارسطو وغيرهما وقد قال الاعتناء بهذا الركن حتم
فان ابطاله يزعزع جميع قواعد الملاحدة ولم نذكر عليه سوى هذه الطريقة
وقد زيد فيها بان قيل لو جوزنا انقضاء ما لا نهاية له في زماننا هذا
فاذا فرضنا اوهامنا الى ما قبل هذا الزمان منقضي فيه بانقضاء ما لا
نهاية له ثم كذلك فالحكم بالانقضاء ينتهي الى زمان لا يثبت قبله اولا
فان انتهى صار ما يتناهى لا يتناهى بزيادة واحد وهو محال وان
لم يتناه ومن ضرورة هذا الحكم ان يكون مسبوقا بحوادث ليحكم
عليها بالانقضاء صار ما لا اول له مسبوقا بحوادث وهو محال وهذا
تمام تقرير هذه الطريقة وربما استدل بعض المتأخرين بطريقة

لاباس بها فقال كل حادث مسبوق بعدم نفسه فاعداد العدمات
لاتتناهى وهى سابقة لموجودات لاتتناهى ويكون في الازل سبق و
عدم كل واحد سابق في الازل اذ لا ترتيب في العدمات ويلزم ان يقارن
العدم الازلى وجود ازلى هو مسبوق بعدم نفسه وهو محال والذى اخترنا
من الطريقة الاولى وقد اوردوا عليها سوالا وقالوا اذا جوزتم حوادث
لا آخر لها وهو نعيم الجنان فما المانع من حوادث لا اول لها وهذا ليس بشئ
فان جهة الالزام ههنا تستدعى وجود الدليل الدال على ابطال حوادث
لا اول لها في الصورة التى فرضوها فيلزمنا طرد الدليل او الدليل على الجواز
ثم يطرد ههنا فيلزم طرد دليل الجواز ولم يحققوا واحدا منهما فلا يستقيم
الالزام بوجه بيان ان دليلنا على الاستحالة لا يطرد في حوادث لا آخر لها
ان جهة الدلالة انقضاء الحوادث وتصرمها وفى اثبات فراغ ما لا
يتناهى والجمع بين الفراغ وعدم النهاية جمع بين النقيضين والحوادث
التى لا آخر لها لا تفرغ ابدا وما وجد منها وفرغ فهو متناه فلم يجمع بين
الفراغ وعدم النهاية واما دليل الجواز في حوادث لا آخر لها فهو ان كل
حادث يجوز ان يخلق بعده حادث والقدرة صالحة لايقاع امثال ما
تقدر وليس من حقيقة الحادث ان يكون له آخر ومن حقيقته ان يكون له اول
فوجود حركة ازلية ينافى حقيقة الحركة اذ حقيقة الحركة تستدعى تفريغا
واشغالا والتفريغ يستدعى سابقية اشغال والقديم لا يسبق فلزم
الحدوث فيها وهو ينافى الازلية فوجب لها الاولية وليس من حكم الحركة امتناع
وجود حركة بعدها فاضمحل الخيال واعلم ان خصومنا في هذه المسالة
قد اتخذوها عمدتهم في رد دليل اهل التوحيد وقد سلموا ان اعداد

اللاتناهى محال اذا كان فيها ترتيب طبيعى او وضعى والترتيب الطبيعى
كالعلل والترتيب الوضعى كالجسم فعلل ومعلولات لا تتناهى محال
عندهم وجسم لا يتناهى محال عندهم وما ليس فيه ترتيب طبيعى ولا وضعى
فوجود ما لا يتناهى فيه جايز عندهم كالحركات الفلكية والاشخاص البشرية
والنفوس الانسانية وقد الزمهم الاصحاب ترتيبا طبيعيا في الاشخاص
البشرية لان كل ما ولد لا يمكن وجوده من الوالد الا بعد استكمال الوالد
خمسة عشر عاما وهذا ترتيب طبيعى لان وجود الولد ليس من الوالد
وهم انما اعتلوا بالترتيب الطبيعى بهذا ما الزموه واقوى من هذا عندى
الزاما ان يقال لو جوزنا حوادث لا اول لها فضمنه علل ومعلولات لا تتناهى
وبيانه ان كل حادث منها لا بد له من علة وعلة اما حادثة او قديمة وعلة
قديمة لمعلول حادث محال فان كانت حادثة افتقرت الى علة اخرى
ولا يصح الوقوف على علة قديمة لامتناع ان يكون معلولها حادثا فتعين
ان يكون لكل علة علة ولا تقف وفى ذلك علل ومعلولات لا تتناهى ولا
يلزمنا هذا في الحوادث الواقعة لان الصانع المختار يجوز مرور الحوادث
عنه مع قدمه كما سنبينه ان شا الله تعالى وهذا لا يصح في العلل وقد ذكرت
مثالين مثالا لمذهبنا ومثالا لمذهب الخصم وذلك مفهوم لا حاجة الى كشفه

القول في اثبات العلم بالصانع

تضمن كلامه في هذا الباب ثلثة امور الاول في وجه دلالة الحدوث على
المقتضى الثانى في تقسيم المقتضى الى اقسام ثلثة فيبطل اثنان ويتعين الثالث
وهو الصانع المختار والثالث في ترجمة ما ياتى بعد هذا الباب اما
الاول فهو ان قال اذا ثبت حدث العالم فمن الجايز ان يتقدم وجوده

عا زمان حدوثه باوقات وجايز ان يتاخر عنه بساعات وقد يوهم
هذا الكلام ان قبل العالم زمانا واوقاتا وذلك محال وانما يراد به انه
يجوز ان تكون نسبة بدوه الى زماننا هذا اكثر مما هو عليه الآن و
يجوز ان يكون اقل مدة فالمدة والزمان من توابع وجود العالم فلا يثبت ذلك
قبله وسياتي بيان الزمان بعد هذا ان شاء الله تعالى واذا ثبت ان حدوثه
في وقت وجوده ليس بواجب فهو موسوم بحكم الجواز وذلك يستدعي وجود
مقتضي اذ يمتنع وجود الجايز بنفسه فانتج ذلك وجود المقتضي لا محالة ان الخصم
سلم وجود المقتضي وقد يطلق لفظ الحدوث ويراد به انه مستفاد
من غيره وصادر عنه ونحن انما نريد بالحدوث ما اتجه دليلنا وهو
سبق العدم وقد يشغب الخصم عند هذا التفسير فيقول العدم السابق
اما ان يكون سابقا سبقا ذاتيا واما ان يكون سابقا سبقا زمانيا فان
كان الاول فهو مذهب القائلين بالقدم فانهم يسلمون ان العالم ممكن و
ان الممكن من حيث ذاته لو جرد النظر اليه لم يكن الا معدوما وانما الوجود
من غيره فالعدم له ذاتي والوجود عرضي والذاتي سابق على العرضي سبقا
ذاتيا فالسبق بهذا الاعتبار مسلم وان كان المراد به سبقا زمانيا ففيه
اثبات زمان قبل العالم وقد ابيتموه وهذا مندفع فانا لم نحصر اقسام السبق
في الامرين المذكورين والمراد ان الفعل قضي بعدمه في حال يجوز ان يكون
فيه موجودا فلو وجد لتبع وجوده الزمان فهذا تقدم يجوز ان يكون لو قدر
بدله الوجود زمانيا وحاصله انه لم يكن موجودا فصار موجودا والتقدم و
السبق امر اضافي وتصح اضافة العدم الى الوجود بالتقدم ولا ينافيه كونه
عدما ان يكون مضافا فان ابى الخصم ذلك فلا يمكنه ان ينكر وجودا حادثا

لعله

كالحوادث الموجودة في عالم الكون والفساد فقد سبق عدمها وجودها
ومقارنته عدمها موجودا آخر قبلها لا تغير حقيقة اضافة عدمها الى وجودها
فهذا تمام الكلام في الامر الاول الامر الثاني في تقسيم وجود المقتضي
وقد ذكر ثلاثة اقسام العلة والصانع والطبيعة وتحرير قسمته بحيث
تدور بين النفي والاثبات واضح فنقول لنا في تحرير هذه القسمة
طريقان الطريق الاول ان نقول المقتضي اما ان تقتضي بايثار و
اختيار او لا والاول الصانع المختار والثاني وهو ما ليس بايثار و
اختيار اما ان يمنعه مانع ام لا والاول هو الطبيعة والثاني هو العلة
الطريق الثاني ان نقول كل مقتضي لا بد ان يكون في ذاته صحة
صدور الفعل منه وهو مع ذلك اما ان يكون في ذاته صحة الامتناع من
الفعل او لا فما يصح منه الفعل والترك هو الفاعل المختار وما ليس في ذاته
صحة الترك والامتناع فيجب صدور الفعل منه فلا يخلو اما ان يتوقف
هذا الوجوب على انتفاء مانع او لا يتوقف والاول هو الطبيعة والثاني
هو العلة واذا تحررت القسمة ودارت بين النفي والاثبات فنتعين
ابطال القسمين ليتعين ما بقي بعد ابطالهما وبيان بطلان العلة ان
العلة يجب صدور فعلها عنها ولا يجوز ان توجد عرية عن اقتضائها
فيلزم من قدمها قدم العالم وقد قام الدليل على حدوثه ويلزم من
حدوثها افتقارها الى محدث ويلزم منه علل ومعلولات لا تتناهى وقد
ابطل حوادث لا اول لها وقد قام الدليل على بطلانه وسبق ايضاح
انهم لا يمنعون الاستحالة في علل ومعلولات لا تتناهى لما فيها من
الترتيب الطبيعي على ما سبق التنبيه فيه عنهم وان كان المقتضي

فما يجوز ان يمنعه مانع فنقول هو قديم او حادث فان كان حادثا
افتقر الى محدث ويلزم منه ما لزم في الاول فان كان قديما فاما ان يكون
له مانع او لا فان كان له مانع فذلك المانع اما ان يكون قديما او حادثا فان
كان قديما استحال عدمه كما سبقت الدلالة عليه ويلزم منه ان لا يوجد
مقتضاه وقد وجد فهو خلف وان كان المانع حادثا فقد كان في الازل
عريا عن المانع فيلزم منه وجود مقتضاه ازلا وفي ذلك مناقضة لما قام
الدليل عليه من حدوثه فيبطل اذا ان يكون علة وان يكون طبيعة فلزم
ان يكون صانعا مختارا وهو المطلوب • الامر الثالث في ترجمة الابواب
التي ياتي الكلام عليها قال اذا ثبت الصانع فالنظر بعد ذلك فيما يجب
له وما يستحيل عليه وفيما يجوز في احكامه قلت اعلم ان الجواز
لا يتطرق الى ذاته ولا الى صفة من صفاته وانما يتطرق الى افعاله فان اراد
بالاحكام هذا فهو حسن والله اعلم **القول فيما يجب لله تعالى**
من الصفات **قال** رضي الله عنه اعلم ان صفاته تعالى منها
نفسية ومنها معنوية الخ **قلت** تضمن هذا الباب فصولا جمة
الاول في ذكر الصفات النفسية والمعنوية واثبات ان
الصانع موجود اعلم ان المتكلمين افترقوا فرقتين فمنهم نفاة
الاحوال فالصفات عندهم قسمان نفسية ومعنوية فالنفسية كل
ما آل القول فيه الى الذات والمعنوية ما آل القول فيه الى معنى زائد على الذات
ومنهم مثبتوا الاحوال فالصفات عندهم ثلاثة نفسية ومعنوية
ومعنى فالنفسية كل حال تثبت للذات غير معللة والمعنوية كل حال
تثبت للذات معللة بمعنى قائم بها وصفة المعنى اشارة الى العلة الموجبة

للحال فانها حالة في الموصوف فكانت صفة وقد ضرب لكل واحد منهما
المثال في الشاهد الا انه لم يذكر صفة المعنى ولا بد من القول بها على القول
باثبات الاحوال ثم وعد في هذا الباب ان يتعرض للصفات النفسية
قال ونفتتحها بذكر وجوده ولم يذكر فيما ذكر في هذا الباب شيئا يصح
ان يكون من قبيل الصفات النفسية وقد اعترف بان الوجود ليس
من الصفات وان الاصحاب قد يتوسعون باطلاق لفظ الصفة عليه
والعلم به علم بالذات والدليل على اثبات وجود الصانع صدور الافعال
منه ولا يصح صدورها من المعدوم اذ العدم نفي محض ولا فرق بين قول
القائل لا صانع للعالم وبين قوله الصانع معدوم فان اضافة النفي اليه في
التقدير الا ان قول القائل الصانع معدوم جمع بين ثبوته ونفيه وفيه زيادة
تناقض مع التصريح بالنفي المستفاد من القول الاول نعم لا يصح للمعتزلة
اثبات الصانع من حيث ان المعدوم عندهم ثابت موصوف بصفات
الاثبات وعندهم ان الصانع لا يوصف الا بالصفات النفسية ويحيلون
صفات المعنى عليه وصفات النفس يصح ان تثبت للمعدوم فاما من نفى
الارادة منهم كالكعبي والنجار فلا جواب له عن هذا الالزام واما البصريون
القائلون بثبوت حكم الارادة للذات بناء منهم على اثبات ارادة حادثة
فقد يقولون حكم المعاني لا يثبت للمعدوم فلهم ان يثبتوا ارادة حادثة لا
في محل ياتي بيان ابطالها ان شاء الله تعالى فان قيل هذا الدليل ينتج
كونه ضرورة ان المعدوم نفي محض وعندكم ان الثبوت اعم من الوجود حتى
قلتم بالحال وهي ثابتة غير موجودة قلنا الحال يستدعي ذا حال فلا بد
من ذات ليصح ثبوت الحال لها فقد صح ثبوت وجوده ولم يبق من النظر

في هذا الفصل لاقامة الدليل على ان الوجود نفس الموجود وليس بزائد على
الذات وعند المعتزلة ان الوجود حال للذات وزعموا في الممكنات ان الذات
ثابتة في العدم غير موجودة ثم تطرا عليها حالة الوجود وعندنا ان لفظ
الذات ولفظ الوجود عبارتان عن معبر واحد والدليل على ان الوجود
ليس حالا امران احدهما انه صدق على الحال انها ليست بوجود فلو صدق
على الوجود انه حال والحال ليست بوجود لكان الوجود لا وجود وهو محال
الامر الثاني ان عدم الذات ينافي وجودها ضرورة ولو كان الوجود
صفة فنفي الصفة لا ينافي وجود الموصوف على وجه التناقض والتقابل
المعقول وانما يناقض ثبوت الصفة نفيها فتحقق بذلك ان الوجود ليس
بحال ولا صفة فهو الذات لا محالة فهذا تمام الكلام في هذا الفصل

الفصل الثاني في ثبوت قدم الصانع والبحث عن حقيقة

القدم اما القول اولا في حقيقة القدم فقد يطلق في متعارف اللسان
على ما توالت عليه الازمنة وكر عليه الجديدان كما قال الله تعالى حتى
عاد كالعرجون القديم وبهذا الاعتبار يقال اساس قديم وبناء قديم
وهذا الاطلاق بهذا الاعتبار منتف عن الباري تعالى اذ وجوده ليس
وجودا زمانيا ولا نسبة للزمان الى وجوده البتة وقد يطلق على ما لا
اول لوجوده فيستدعي ذلك فهم الاولية ليعقل نفيها والاولية اشارة
الى انتهاء الوجود بحيث لم يكن موجودا قبل وجوده وهو معنى الحدوث و
يعبر عنه بسبق العدم وسبق العدم امر اضافي فنفي هذه الاضافة
يعبر عنه بالقدم فهذا هو القول في حقيقة القدم اما دليل ثبوت القدم
بالاعتبار الثاني للباري تعالى فهو ان كل موجود اما ان يكون له اول

29

اولا وثبوت الاولية يلزم منه الافتقار والاحتياج الى المقتضي ثم ذلك
المقتضي اما ان يكون له اول او لا اول له فان كان له اول افتقر الى مقتض
وكذلك القول في مقتضي المقتضي ويلزم منه حوادث لا اول لها وهو محال
وقد بينا ان الخصوم المنازعين في حوادث لا اول لها سلموا ان عللا
ومعلولات لا تتناهى مستحيل اورد سوالا وجوابا عنه وهو ان قال
ان ملتم بتقدم لا اول له فيه اثبات اوقات متعاقبة لا تتناهى ومن
منع حوادث لا اول لها يمنع من اوقات لا تتناهى اذ الدليل على احالة حوادث
لا اول لها ما فيها من الجمع بين عدم النهاية والفراغ والجمع بين الانقضا
وعدم النهاية محال وهذا موجود في الاوقات المتعاقبة فانها تنقضي لا محالة
وبيان انه يلزم منه اوقات غير متناهية ان الوجود لا يعقل الا في
وقت هذا هو السوال والجواب عنه واقع بعد تحقيق الوقت والزمان
وذلك قد اختلف فيه الاصطلاح فقد يطلق على حركات الافلاك و
تعاقب الجديدين يعني الليل والنهار وقد يطلق ويراد به في اصطلاح
المتكلمين مقارنة متجدد بمتجدد ويطلق ايضا عند قوم من الفلاسفة
والمراد به تقدير مسافة وجود الحركة فان اريد به حركات الافلاك و
تعاقب الليل والنهار كما في تعارف اهل العادات فلا فلك ولا حركة قبل
العالم فلا زمان بهذا الاعتبار قبله وان اريد به مقارنة متجدد بمتجدد
فلا متجدد قبل العالم وكذا التقدير من فعل المقدر فلا مقدور ولا
تقدير قبل وجود العالم فلا معنى للوقت ايضا قبل وجود العالم بكل
اعتبار اصطلح على اطلاق اللفظ بازائه ثم نقول الوقت اما
ان يكون وجودا او عدما او حالا فان كان وجودا وكل وجود عندكم

يفتقر الى وقت ادى ذلك الى ما لا يتناهى وقد سبق الدليل الى ابطاله و
ان كان عدما فلا شئ له وهو معدوم قبل العالم فيلزم ان يكون عدما
مضافا الى معقولية خاصية فهى اذا كانت معدومة حكمها حكم ساير الممكنات
في العدم والعدم المطلق لا تشرع فيه وان كان حالا فالحال لا بد لها من
ذى حال ولا ذات في العدم ليصح اتصافها بالحال المفروضة فثبت ان
فرض الحوادث قبل وجود العالم محال **الفصل الثالث**
قيامه بنفسه وقد اختلفت عبارات الائمة في معنى القائم بالنفس والاختلاف
راجع الى اصطلاح من غير خلاف في المعنى فمن الائمة من اصطلح في اطلاق
هذا اللفظ على ما لا يفتقر الى محل ويندرج في مقتضى هذا اللفظ الجوهر والقديم
وذهب الاستاذ الى ان القائم بالنفس ما لا يفتقر في وجوده الى امر آخر
غير وجوده ولا قائم بنفسه على هذا الاصطلاح الا القيوم سبحانه وال
والمقصود في هذا الفصل الاستدلال على استغناء البارى سبحانه وتعالى
عن محل يقوم به اذ لو قام به لكان صفة له ولا يصح كونه صفة لمحل القيام
الدليل على ثبوت احوال معنوية له او قيام معان به فلا يصح على الطريقين
ثبوت ذلك لما لا يستغنى عن المحل كما قررناه في قيام المعنى بالمعنى
الفصل الرابع في مخالفته للحوادث **قال** من صفات
نفس القدم مخالفته للحوادث فالرب تعالى لا يشبه شيئا من الحوادث
ولا يشبهه شئ منها **قلت** تضمن كلامه في هذا الفصل امورا منها
ان المخالفة من صفات النفس وسنبين انها ليست كذلك والبحث عن
حقيقة التماثل والاختلاف والكلام على تعليل التماثل والرد على الباطنية
وما يجوزان يفترق المتماثلان فيه ويشترك فيه المختلفان وتنزيه

البارى سبحانه عن التحيز والكلام في تاويل ظاهر ان ورد على خلاف
ذلك فنتكلم على كل صنف منها بما يليق به **القول** في حقيقة المثلين
والخلافين ذكر في المثلين ثلث عبارات الاولى ان المثلين كل موجودين
ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ما ثبت للآخر والثانية كل موجودين
سد احدهما مسد الآخر والثالثة الموجودان اللذان يشتركان فيما يجب
ويجوز ويستحيل ثم **قال** الاولى العبارة الاولى **قلت** انما
جعل الاولى العبارة الاولى لان قول القائل ما سد احدهما مسد الآخر قضية
تشتمل على الجملة بين المختلفين فان احد الضدين يسد مسد الآخر في حصول
شرط بقاء الجوهر وليس مثلا والآن قال هذا القائل انما اريد ان
يسد مسده من كل الوجوه فلا يمكنه ان يريد به ما يخرج عن الوجه على ان
يكون من الصفات النفسية فلا بد ان يعمم في جميع صفات النفس فيرجع
حاصله بعد التطويل الى العبارة الاولى والعبارة الثالثة تفسير التماثل
بالاحكام اللازمة عن التماثل وهذا فرع ثبوت التماثل ولهذا قال
الاولى العبارة الاولى ويتجه على العبارة الاولى ان يقال ان قولك ثبت
لكل واحد منهما ما ثبت للآخر فنقول الذى ثبت لاحدهما عينه لا يثبت
للآخر وان قلت يثبت للآخر مثله فالكلام في تفهيم معنى التماثل فليعبر
بصيغة اخرى تشعر بالمشابهة والمماثلة في جميع صفات النفس من غير
ذكر لفظ التماثل والمختلفان كل موجودين ثبت لاحدهما ما لم يثبت
عينه للآخر وترد عليه المناقشة من حيث ان المثلين ثبت لكل واحد
منهما من صفات النفس ما لم يثبت عينه للآخر وانما ثبت للمماثل ما يساويه
في المعقولية فلنحرر عبارة الاختلاف على حسب عبارة التماثل

بين

من صفات النفس

اما المعتزلة فربطوا التماثل بالاشتراك في الاخص والاختلاف بالافتراق
فيه ومعتمدهم في ذلك ان الاشتراك في الاخص علة للاشتراك في حقيقة
الصفات وهولاء سمعوا كلاما من المنطقيين وهو ان الاشتراك في الاخص
الذاتي يلزم منه الاشتراك في الاعم الذاتي فاخذ ذلك المعتزلة وبدلوا
العبارة فبدلوا لفظ الالزام بالوجوب ولم يعبروا بالذاتي فلزمهم من
المحال ما الزمهم ما نذكره ان شا الله تعالى فمما الزمهم اجراء حكم العلل فيها
وهو محال والذي نورده عليهم ان العلة حقها ان تطرد وتنعكس فلزم
على مساق ذلك انه اذا انتفى الاشتراك في الاخص ينتفي الاشتراك في الاعم
ضرورة ان العلة لا بد من انعكاسها والثاني ان يكون الاشتراك في الاخص
يوجب الاشتراك في احوال متعددة وتعليل احكام متعددة بعلة واحدة
محال الثالث ان العلة لا بد ان تكون امرا وجوديا والاخص حال
الرابع ان تماثل المثلين واشتراكهما في صفة النفس واجب وعندهم لا
تعليل للواجب وقد الزمهم صاحب الكتاب امرين احدهما ان الاختلاف
بالافتراق في الاخص كما ان التماثل بالاشتراك فيه ونحن اذا عرضنا على
عقولنا علما وقدرة نضطر الى اختلافهما مع الذهول عن اخص كل واحد
منهما ولهم ان ينفصلوا عن هذا بان الافتراق في الاعم يدل على الافتراق
في الاخص فيلزم العلم بالاختلاف لدلالته على ما يوجب الاختلاف الثاني
ان الارادة المنسوبة الى القدم وارادتنا مثلان واحدهما مفتقر الى المحل
والاخرى مستغنية عن المحل وتحرير هذا الالزام بفرض اتحاد متعلق
الارادتين اذ اخص وصف الارادة الحادثة تعلقها بالمراد المعين فقد
اشتركا في الاخص ولم يشتركا في بعض الاحكام الواجبة وهذا لازم في

المتماثلين واورد على نفسه سوالا واجاب عنه قال فان قال
قائل هل يجوز مفارقة المتماثلين في بعض الصفات وهل تجوز مشاركة
المختلفين في بعض الصفات واجاب عن الاول بالتفصيل فقال تجوز
المفارقة في صفة معنوية ولا تجوز المفارقة في صفة من صفات النفس
واجاب عن الثاني بانه يجوز من غير تفصيل فقد يشترك المختلفان في
صفة نفس كالوجود واللونية التي يشترك فيها السواد والبياض وذكر
الوجود مسامحة في القول فانه ليس من صفات النفس وقد يختلف
المثلان في صفة معنى كالجوهرين المفترقين في الحركة والسكون او
اللون او اي معنى فرضته يوجد في احد الجوهرين ويوجد في الاخر ضده
وقد تحقق تماثل الجواهر قال وغرضنا من هذه المسالة الرد على
الباطنية فانهم زعموا ان المشاركة في صفة من صفات الاثبات توجب
التماثل وامتنعوا على مساق هذا ان يصفوا الباري تعالى بالوجود لما فيه
من المشاركة في صفة اثبات وذلك يلزم منه التماثل عندهم وهولاء ان
نفوا الصانع اقيمت عليهم القواطع في اثباته وان اثبتوه لزمهم من
اثباته ما حاذروه اذ الاشتراك في معقولية الثبوت اشتراك في امر
ثبوتي فيلزمهم التماثل والاشتراك في التسمية لا ينبني عليها التماثل فكذ لك
الافتراق فيها لا ينبني عليها الاختلاف ثم نقول اتزعمون ان الاشتراك
في وصف واحد يلزم منه الاشتراك في جميع الاحكام ام لا فان زعموا ذلك
فقد جحدوا البديهة وان ابوه كان تسميتهم الاشتراك في معقول واحد
تماثلا وتشبيها امرا اصطلحوا عليه وليس هو المحال الذي قام عليه الدليل
ثم سال نفسه سوالا فقال فان قيل هل تطلقون القول بان الله

يماثل الحوادث في الوجود واجاب عن ذلك بانه لا سبيل الى اطلاقه **قلت**
اما من زعم من النظار ان التماثل والاختلاف حكمان عقليان فهما متنافيان
ولا يجوز ان يتواردا على مورد واحد فيلزم من التفريع على هذا القول انه
لا يتعقل التماثل والاختلاف من وجهين اذ التماثل ليس حكما على صفات الذات
وكذلك الاختلاف وانما هو حكم على الذات فلا يتوارد عليها حكمان متنافيان
ومن ابى ان يكون التماثل حكما وهو الصحيح فيرجع حاصله الى نسبة معقولة
ولا تعقل الا بالقياس الى امرين فيرجع الكلام فيها الى المشاحة والمناقشة
في عبارة فواحد يطلق التماثل على المشاركة في البعض وآخر يطلقها على
الاشتراك في جميع الصفات النفسية نعم لا يجوز اطلاقه لما فيه من ايهام
المشاركة في الكل وهو مستحيل في وصفه وكل لفظ يوهم فلا يجوز اطلاقه
على الباري سبحانه الا باذن سمعي

القول في تنزيهه عن التحيز

قال فان قال قائل قد ذكرتم انه لا يمتنع اشتراك القديم والحادث
في بعض صفات الاثبات ففصلوا ما تختص به الحوادث من الصفات
وهي مستحيلة على الاله قلنا نذكر اولا ما تختص به الجواهر الخ **قلت**
حاصل ما ذكره انه نظر الى التحيز للجوهر وهو من صفات النفس على راي
من قال بالاحوال او ترجع الى نفس وجود الجوهر على طريق من نفاها فان
كانت صفة نفسية فيستحيل وصف الباري تعالى بها وان كانت نفس
الجوهر فيستحيل ان يكون الباري تعالى جوهرا • وذهبت الكرامية وبعض
الحشوية الى ان الرب تعالى عن قولهم متحيز مختص بجهة فوق • والدليل
على فساد مذهبهم هو الدليل على فساد القول بقدم الاجسام من حيث
ان كل متحيز فلا يخلو عن الحركة والسكون وما لا يخلو عن الحركة والسكون

لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث • ولا محيص لهم
عن هذا الدليل فيما اثبتوه متحيزا الا باحد امرين • احدهما ان يقولوا
اولا بخلوه عن صورة التحيز ثم يطرا عليه صورة التحيز كما صار اليه
بعض الفلاسفة القائلون بخلو الهيولى عن الصورة • والدليل على
ابطال ذلك ما تقدم • واما ان يلتزموا انه ساكن بسكون قديم لا يعدم
فنقول نسبة الجواهر باسرها الى الاحياز كلها نسبة واحدة والحيز
الذي شغله هذا الجوهر لو شغله غيره لكان بسكون حادث واشغاله
كاشغال غيره له • واذا تماثل المثليان فيجب حدوث احدهما لوجوب
حدوث مماثله • ثم استدلوا بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى • واجاب
صاحب الكتاب بتاويلها بالاستيلاء والقهر ولم ير ان الاية من المتشابهات
قلت القاعدة التي لا بد من رعايتها ان كل لفظ يرد في الذات
والصفات فلا يتصور ان يرد منه نص متواتر بحيث لا يقبل التاويل
على ما يستحيل في العقول فغايته ان يرد من المتواتر الظاهر في المحال
فيجب اعتقاد ان المحمل الظاهر غير مراد لقيام الدليل على استحالته
ثم ينظر فيما بقي من محامل اللفظ • فان بقي احتمال واحد جاز تعين حمل
اللفظ عليه • وان بقي اكثر من احتمال على حكم التجويز تعين الوقف • وحكم
على الاية بانها من المتشابهات التي لا يعلم تاويلها الا الله • وان قدر ورود
خبر واحد وهو نص في المحال قطعنا بكذب راويه • وان كان محتملا
للتاويل فالتصرف فيه كما سبق في المتواتر من الوقف عند تعارض
الاحتمالات المجوزة وتسويغ الحمل على الاحتمال الواحد المجوز بعد اخراج
المحمل المحال • وعن هذا نقل عن بعض حذاق السلف انه قال

الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب والسوال عن هذا
بدعة ومعناه ان لفظ الاستواء في اللغة معلوم المحامل وهي لفظة عربية
لا اشكال فيها فيطلق ويراد به الاستيلاء والقهر كما ذكر ويطلق ويراد به
القصد الى خلق شيء في العرش لقوله ثم استوى الى السماء وهي دخان اي
قصد اليها فاذا بطل حملها على الاستقرار بقي الاحتمالان مجوزان فلا
يمكن حمل اللفظ على احدهما الا ببينة ولم يقم من السنة دليل على تعيين محمل
فهو المعنى بقوله والكيف مجهول ولا يمكن التعويل على ترجيح احد الاحتمالين
على الآخر بامر مجرد الظن فان ذلك يفيد في الاحكام الشرعية ولا مجال
للعقل فيما يتعلق باسمائه وصفاته والسائل لطلب الترجيح بهذه الجهة
مبتدع والآية على هذا من المتشابهات وقوله الامتناع من التاويل يجر
الى اللبس والايهام واستزلال العوام قلنا اذا نفي المحمل المحال
وتردد الخاطر في احتمالين لا يمكن ان يعين احدهما فاي لبس في الاعتقاد
يحصل وان زلة العوام مع تنزيه ذي الجلال عن كل ما لا يليق بجلاله فالى
ذلك ترشد

الفصل الخامس في تنزيهه عن الجسمية

صرحت طوايف من الكرامية بتسمية الباري تعالى جسما والنظر في اشعار
هذه التسمية في اللغة واللسان ثم اقامة الدليل على ابطالها واما حمله على
تقدمة الكلام على مقتضى اللفظ في وضع اللسان لان بعض الكرامية
تاول كلام شيخهم على معنى آخر غير المفهوم من اللفظ فيمنع المنع من
جهة الشرع حيث سماه باسم لم يسم به نفسه وانما يطلق على الباري تعالى
لفظ يوهم اذا ورد به اذن ولهذا بحث عن مقتضى اللفظ لغة فان
اراد الخصوم المحمل الظاهر منعه دليل العقل وان اراد غيره منعه دليل

الشرع

الشرع قال لفظ الجسم يشعر بالتاليف لدخول المبالغة فيه من هذا
المعنى من قولهم جسم لمن كثرت اجزاؤه واجسم لمن زاد في كثرة الاجزاء
ولو كان الباري تعالى مركبا من اجزاء للزم ان يجب لكل واحد من الاجزاء
الحيوة والعلم والقدرة ويفضي الى تعدد في الالهية وتنفصم ادلة الموحدين
فيلزم بطلان الجسمية والتركب من الاجزاء ثم الدليل على ابطال كونه جوهرا
هو بعينه يدل على ابطال كونه جسما وقد احلنا ان يكون من جملة المتحيزات
ولا يصح جسم الا متحيزا وكل متحيز لا يخلو عن الحركة والسكون وما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث فان طردوا دلالة الحدوث فيه لزم حدوثه وان لم يطردوها
فقد نقضوا دلالة حدث العالم ثم نقول فرض الصانع جسما لا يخلو
اما ان يكون جسما لا يتناهى او جسما متناهيا فان كان جسما لا يتناهى
فلا يمكن ان يكون غير متناه من جميع الجهات فان ذلك يمنع وجود غيره
من الاجسام فلا بد من القول في هذا الغرض ان يكون متناهيا من بعض
الجهات فيجوز تحركه الى الجهة المتناهية ويلزم منه تناهيه من الجهة الآخر
ولا محالة لان الحركة تفريغ واشغال فلا يشغل من جهة الا وقد فرغ من
الجهة الآخر فيجب تناهيه لا محالة وقد استدل بعض النظار على استحالة
جسم لا يتناهى ان لو فرضنا خطين متوازيين وفرضنا احدهما متناهيا
من جهة وغير متناه من جهة اخرى فاذا تحرك عن الموازات فلا يخلو اما
ان يلاقيه او لا يلاقيه فان فرض عدم الملاقاة مع دوام الحركة وتناهي
المسافة بينهما كان ذلك محالا وان فرض الملاقات فلا بد ان يقع على
نقطة هي اول نقطة الملاقات ثم يلاقي ما بعدها وما لا يتناهى لا يعقل فيه
نقطة هي اول نقطة الملاقات فيلزم ان يلاقيه وان لا يلاقيه وهو محال

وانما لزم المحال من فرض جسم لا يتناهى وهو محال فاذا ثبت ان كل جسم
متناه فلو قدر صانع العالم جسما لزم تناهيه واذا تناهى لزم ان يكون
اصغر من العالم او اكبر او مساويا وذلك محال ويتطرق الى واجب الوجود حكم
الجواز ويتعالى الله عن ذلك **قال** فان قال قائل نطلق لفظ الجسمية ونريد
به الدلالة على وجود **قلنا** كل لفظ يوهم معنى لا يصح نسبته اليه فلا سبيل
الى اطلاقه عليه الا باذن ولا اذن في اطلاقه **فان قيل** قد سمى الله ذاته
نفسا في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك **قلنا** الجواب عنه
من وجهين احدهما ان لفظ النفس في اللسان يطلق بازاء الذات ولهذا
يقال نفس العرض ولا يصح ان يقال جسم العرض بخلاف لفظ الجسم **الجواب الثاني**
ان الاطلاق معتمد فيه على الاذن وقد ورد في احد اللفظين دون الآخر فانتر
ثم القياس لا يجري في اسماء الرب تعالى بل القياس قام القاطع على اعماله في
احكام افعال المكلفين الشرعية ولم يقم قاطع على استعماله في اسمائه سبحانه
فلم يكن لاطلاقه وجه ولو ساغ ذلك لصح ان يسمى جسدا وقد يعتذرون
بان لفظ الجسد منع منه الشرع فيقال لهم لم تسم الامة الباري تعالى عاقلا
مع ان قول القائل عقلته وعلمته بمعنى واحد في مقتضى اللسان وكذلك لفظ
الفقيه وغير ذلك مما امتنع منه مع صلاحية اللفظ له فيدل والحالة هذه
على انه لا سبيل الى الاطلاق عليه الا باذن والله اعلم

الفصل السادس في مخالفة الباري تعالى الجواهر في قبول الاعراض وصحة اتصافه بالحوادث

قال والرب سبحانه مقدس عن قبول الحوادث الخ

قلت نفتتح كلامنا في هذا الفصل بنقل مذاهب الكرامية وابطال
مذهبهم وابداء مناقضتهم فمذهبهم في هذا الاصل انهم يزعمون ان قيام

الحوادث به صحيح ولا يتصف بحادث يقوم به والتزموا على قود ذلك ان
يقولوا الباري خالق في الازل وخالفهم الاصحاب في كونه خالقا في الازل
وهذه المسئلة لا خلاف فيها من حيث المعنى فانهم لفظ الخالق وارادوا
انه قادر على الخلق ونحن نطلق لفظ الخالق ونريد به صدور الخلق عنه
ولا شك في تجدد هذا المعنى وتحقق قدم المعنى الاول فلم يتوارد النقيضان
على مورد واحد وقيام المعنى بنا يوجب تجدد احكامه فكيف يقوم بالباري
تعالى ولا يوجب حكما مع ان ايجاب المعاني لا نفسها وكيف تتخلى عن
المعنى صفة نفسه فاذا فرعنا على نفي الاحوال فلا معنى لتجدد الاحكام
الا تجدد المعنى فاذا التغير المعقول في الحوادث دال على الحدوث اثبته القوم
في حق الباري تعالى وانما ابوا ذلك تسمية واطلاقا ثم احدثت الكرامية
لانفسهم اصطلاحا فقالوا اذا قام به قول حادث فليس قائلا به وانما هو
قائل بالقائلية وفسروا القائلية بالقدرة على القول وسمعت بعض المشايخ
يشنع على اصلهم بقبول القول ثم ما يقوم به من الحوادث يسمونه حادثا
ولا يسمونه محدثا وما يفعله خارجا عن ذاته يسمونه محدثا هذا شرح
مذاهبهم على الاختصار واما وجه الرد عليهم فجمع الاصحاب طريقان الاول
ان القابل للشيء لا يخلو عنه وعن مثله او ضده فلو قبلها لم يخلو عنها وما لا
يخلو عن الحوادث فهو حادث تقرير المقدمة الاولى وهو ان القابل
للشيء لا يخلو عنه وعن مثله او ضده هو ان نسبة ما يقوم بكل ذات قبولا
واتصافا وخلوا نسبة واحدة فلو جاز ان يخلو عن بعض ما يقبله لجاز
ان يخلو عن كله لتساوي نسبة الكل اليه ولما وجب لكل قابل بعض
الصفات دل على استحالة ما يؤدي الى نفي ما وجب له عنه وهذه الطريق

سيّما في الجواهر والقديم سبحانه اما الجواهر فقد استحال خلوها عن
الاكوان ضرورة ونسبة الاكوان اليها كنسبة سائر المعاني قبولا وحلولا
وانتفاء وتساوي الكل قبولا لانها اعني الجواهر تقبل الاعراض لانفسها
وكذلك نقول في القديم انه وجب له ما دلت الافعال عليه فلو صح خلوه
عن بعض ما هو قابل له لجاز خلوه عن شواهد الافعال وهو محال • ويجب
ايضا ان يقال ان القديم ايضا انما يقبل المعاني لنفسه اذ لو قبلها لمعنى
لكان قبول المعنى لمعنى آخر ويتسلسل فيجب تحقق القبول للنفس
وقد قرر ان هذه الطريقة لا تمشي على طريقة المعتزلة لما سبق من ذكر
اصطلاحهم في الجواهر فلم يستقم لهم ان كل قابل لا يخلو عن الشيء او عن مثله
او ضده واذا لم يستقم ذلك كليا لم ينتج القياس • وكذلك احكام الارادة
تتجدد له وقد خلا عن جميعها ازلا فلم يستقم لهم القول ان كل قابل للشيء
لا يخلو عنه او عن مثله او عن ضده • الطريق الثاني للاصحاب ولم
يتعرض لها صاحب الكتاب ان كل ما تجردت عليه الاوصاف الجائزة
جائز من حيث ان الذات لا تعقل الا موصوفة بصفات او غير موصوفة
بصفات فترددت الذات بين الاتصاف بالصفات او بالعرو عن
الصفات واذا جاز ان تكون متصفة وجاز ان لا تكون متصفة صارت
موسومة بحكم الجواز وكل جائز فمقتضى لمقتضى ووجوب وجود القديم يمنع
من ذلك فامتنع القول بتغيره ثم الزمهم صاحب الكتاب قيام الالوان
به واكد ذلك بما صاروا اليه من كونه متحيزا مختصا بجهة وكل جرم جاز
ان تقوم به الالوان فيلزم ذلك فيما اثبتوه صانعا وذلك محال

الفصل السابع

في الدلالة على استحالة كونه جوهرا وعلى

حلول بعض صفاته في الحوادث والتنصيص على نكت في الرد على النصارى
قال الجوهر في اصطلاح المتكلمين هو المتحيز قلت قد فسر
الجوهر بالمتحيز وقد تقدم ذكر تعاليه عن التحيز فذكره في هذا الفصل
تكرار • وانما الجاه الى ذكر هذا الفصل انه لما اقام الدليل على استحالة ان
يكون محلا للحوادث دعت الحاجة الى استحالة ان يكون هو حالا في
الحوادث وكذلك كل صفة من صفاته • وفي التعرض لذلك الرد على
النصارى القائلين بحلول اللاهوت في الناسوت • فنذكر مذاهبهم
ثم نذكر الرد عليهم • فنقول النصارى وان اطلقوا عليه اسم الجوهر
فلا يريدون ما يريده المتكلمون من المتحيز وانما عنوا به انه اصل
الاقانيم والاقانيم عندهم ثلثة • وقد قيل ان الاقنوم لفظة يونانية
والمراد بها في تلك اللغة اصل الشيء ثم قالوا ان الاقانيم الثلثة لم يحل
منها في ذات المسيح الا اقنوم واحد وهو اقنوم الكلمة دون الاقنومين
الاخرين وهما الاب وروح القدس ولا يعنون بالكلمة الكلام فانه
عندهم حادث وانما عنوا بالكلمة العلم وروح القدس الحيوة • واقنوم
الوجود سموه ابا ثم قالوا ان الثلثة واحد فجمعوا بين نقيضين وحدة
وكثرة وهذا يدرك فساده ببداية العقول وظني ان النصارى اخذوا
ذلك من كلام المنطقيين من الفلاسفة فانهم قالوا بان الاجناس
والفصول الذاتية لها كثرة في الذهن وهي في الخارج واحدة لا كثرة فيها
فالسواد عرض لون سواد وهذه اعتبارات ثلث ذهنية لا وجود لها
في الخارج فالخارج واحد وفي الذهن ثلثة فاخذ النصارى هذا الاصل
وطردوه في الاقانيم الا انهم افسدوه فانهم ميزوا بعضها عن بعض

وان اقنوم الكلمة اتحد بجسد المسيح وبقية الاقانيم لم تتحد فكيف
يستقيم اجراء ذلك الاصل مع هذا الخبط والاعتبار العقلي الذهني
كيف يتحد بذات اخرى• وعلى الجملة فمذهبهم غير معقول وهم اخس
الفرق افهاما وادراك الحقائق على مثلهم عسير والله الهادي الى الحق
والمرشد الى القول الصدق• وقوله الاقانيم عندهم لا ترجع الى موجودات
بل هي بمنزلة الاحوال عند القائلين بها **قلت** تشبيهها على اصلهم
بالوجوه والاعتبارات على راي نفاة الاحوال اقرب فان الاحوال صفات
عديدة لموصوف واحد على راي من اثبت الاحوال والنصارى نفوا التعدد
ثم ذكر اضطرابهم في معنى اتحاد الكلمة بجسد المسيح وتدرعها بالناسوت
منه• فمنهم من قال ان الاتحاد والتدرع يرجع الى قيامها به كما تقوم
العرض بالجوهر وهذا يوجب مفارقته لذات الجوهر ضرورة ان المعنى الواحد
لا تقوم بذاتين• ثم فيه قول بانتقال المعنى وقد سبق استحالة انتقال المعنى
وذهبت الروم الى ان الكلمة مازجت جسد المسيح واختلطت به كما
يخالط الخمر اللبن مثلا وهذا الاختلاط من احكام الاجسام فكيف يعقل
في الكلمة التي هي خاصية الذات الازلية• وسمعت بعضهم عند المباحثة
تقول نسبته كنسبة ضياء الشمس من الشمس فهي مشرقة علينا ولم
تفارق الشمس• ولم يعلم ان اضواء الشمس اجرام مضيئة كثرة بعضها
تتصل بجسم باشرق عليه وبعضها يتصل بغيره فاين هذا من الخاصية
المتحدة• وهذا بيان ان المذهب غير معقول• ونحن نستدل عليه بثلث
نكت• الاولى ما سبق من استحالة الانتقال على المعاني وامتناع قيام
صفة بموصوفين• النكتة الثانية ان الاتحاد ان كان واجبا لذاته

لزم منه قدم الناسوت وقد دل الدليل على حدثه وان كان جايزا افتقر
الى مقتضي ثم ما يخرج من القوة الى الفعل في مادة الامكان ويتعالى عن
ذلك واجب الوجود فلم يبق الا ان يكون الاتحاد مستحيلا وهو المطلوب
الثالثة ان الاتحاد اما ان يكون وصف كمال او وصف نقص فان كان
وصف كمال فيجب للذات الازلية ازلا وان كان وصف نقص فقد
وصفوه بالناقص• ثم نقول لهم هل يجوز زوال هذا الاتحاد ام لا
فان قالوا لا كان باطلا لان ما قبل الانتفاء فعلى ثبوته قبله بعد
اذ جواز كل جائز لمعقوليته فلا ينتفي تجويز العدم عليه بتحقق احد الطرفين
وان جاز عدمه صارت الوهية المسيح غير واجبة بل هي جايزة تثبت
تارة وتنتفي اخرى وذلك يفضي الى سلبه في ذات واجب الوجود وهو محال
هذا ملخص الرد عليهم• واما المناقضة فقد ذكرها صاحب الكتاب
ووجه عليهم كليات• الكلية الاولى ان يقال لهم احصرتم الاقانيم
في الثلثة• الثانية لم خصصتم الاتحاد بالكلمة دون غيرها من الاقانيم
الثالثة لم خصصتم جسد المسيح بالاتحاد دون غيره من الاجسام فان
استدلوا بما ظهر على يديه من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص رد
عليهم بما ظهر على يدي موسى عليه من انقلاب العصى ثعبانا تسعى وغيره
من الايات الخارقة للعادات• وقد ذكر اطباقهم على التثليث وعلى ان
المسيح ابن الاله• ثم قالوا صلب قيل لهم كيف يصح صلب الاله• فقالوا
فقالوا المصلوب هو الناسوت قيل لهم فمع الاتحاد كيف ينفرد بالصلب
الناسوت دون اللاهوت وهذه مناقضة محضة ثم قد ورد في
انجيلهم ما يشير الى تعبد المسيح وخضوعه وخشوعه للرب سبحانه

والتزام احكام العبيد من التذلل وطلب الجزاء من الله تعالى والرحمة
حين قال انا ماض الى ابى وابيكم والهى والهكم فان كانوا يتمسكون
بلفظة ابى فقد قال وابيكم فبالمعنى الذى تثبت الابوة لهم من التربية
والرحمة والعطف يثبت له وقوله والهى تصريح بمعنى العبودية للرب
سبحانه الذى يتعبد له ويخضع ويخشع ومن يهد الله فما له من مضل ومن
يضلل الله فما له من هاد

باب العلم بالوحدانية

قال الواحد في اصطلاح الموحدين الذى لا ينقسم الخ قوله
في اصطلاح الموحدين يريد به انه يطلق في اصطلاح غيرهم على امور فقد
يقال واحد بالجنس وواحد بالنوع فيقال هذا وهذا جنس واحد وهذا وهذا
نوع واحد وهذا الاطلاق يمتنع في حق البارى تعالى اذ لا جنس له ولا نوع
فلم يبق ان يطلق الا بمعنى انه لا ينقسم وقد يطلق الواحد على ما لا نظير له وهذا
صحيح في حقه تعالى فانه لا نظير له ولا مثل والكلام في اثبات وحدة الالهية
يتعلق بنفى قوله للانقسام ونفى لنظيره في الالوهية فحاصله نفى الكمية
المتصلة والمنفصلة قال ولو قيل في حده هو الشيء لكان سديدا
فان كل منقسم عندنا شيئان وليس بشيء الا ان قوله الذى لا ينقسم فيه
تحقيق الحقيقة ورفع التجوز فان المنقسم وان كان مؤلفا من اجزاء كثيرة
فهو اشياء حقيقة الا انه في الاطلاق قد يقال له شيء واحد قوله
الذى لا ينقسم فيه تصريح بالغرض ونفى الابهام واذا قام الدليل على امتناع
ثبوت ذاتين توجب كل واحدة منهما بالالوهية امتنع ثبوت ذاتين
مؤتلفتين يثبت لكل واحدة منهما حكم الالوهية والقول بقبول الانقسام
يلزم منه ان يكون كل جزء الها لان ما يوجب لاحد الجزئين المتماثلين

يجب للآخر وقد وجب كونه تعالى حيا عالما قادرا مريدا فلو كان تعالى
مؤتلفا من اجزاء لوجب لكل جزء ما وجب للآخر وفي ذلك اثبات
ذاتين لكل واحدة منهما حكم الالهية لا محالة قال والغرض من ذلك
ينبنى على ان حكم العلم والقدرة والارادة لا يثبت الا للمحل الذى تقوم به
ولا يثبت حكم المعنى لغير ما قام به قلت مذهب المعتزلة ان كل
صفة من شرطها الحيوة اذا قامت بجزء اوجبت الحكم للجملة المتصلة فان
عنوا ان الحكم يثبت للجملة بما هى جملة فلا بد في تقرير هذا الكلام تقرير
الكلام السابق من ابطال تعدى الحكم محل المعنى وان ارادوا ان كل جزء
يثبت له حكم المعنى كالمحل القائم به فالدلالة تستمر على هذا ايضا اذ يكون
كل جزء عالما قادرا حيا مريدا وفي اثبات ذلك تعدد الالهة واصول المعتزلة
لا تستدعى ثبوت الالهية قيام المعنى وانما تستدعى الاحكام فاذا ثبت
الحكم لكل جزء لزم تعدد الالهة فلا يحتاج الى ابطال تعدد الحكم نعم قد
يحتاج الى هذا الاصل في اثبات الكلام على الدلالة كما سننبه عليه
ثم وعد بالاستدلال على ابطال قديم ليس باله في اخر الباب و
سنتكلم عليه ثم قرر دلالة التمانع وبناها على تقدير اختلاف القديمين
او تجويز الاختلاف قلت لا تتوقف دلالة التمانع على تقدير
الاختلاف ولا تجويز الاختلاف بل لو قدرنا اتفاقهما في الارادة ادى
الى التمانع لان كل واحد منهما اذا قصد الى الفعل والفعل الواحد
لا يصح ايقاعه بالفاعلين لعدم تجزيه وصدور اثر واحد من
مؤثرين ممتنع فلا بد ان تنفذ ارادة احدهما في ايقاعه وتتعطل
الاخرى وهذا هو التمانع نعم تقول على هذا الراى انا لو قدرنا

البتة

الهين فاما ان يتفقا في الارادة بحيث يريد كل واحد منهما ما يريده
الآخر او يريد ما يناقضه والتمانع ثابت على كلا التقديرين ولا ترد
على هذه الطريقة الاسولة المتوجهة على تقرير. واعلم ان دلالة
التمانع على كل تقدير لا بد فيها من تقرير اصل وهو عموم ارادتهما او
ارادة احدهما حتى اذا قدر معه آله آخر فاى شئ اراده اراده الآخر
لان كل واحد منهما عام الارادة فيحصل التمانع ولو لم تتقرر العموم لم يفض
الامر الى التمانع اذ لا توارد الارادتان على محل واحد. وسياق
الكلام على عموم ارادته تعالى. والذى يقنع ههنا لتحقيق هذا الاصل
ان نقول الممكنات لا تتناهى تجويزا وكلها يصح ان يكون مرادة فما
يصح ان يراد لا يتناهى وكل امر جايز فلا بد ان يستند وقوعه
الى صفة ازلية ونفى الصفة الازلية يلزم منه الامتناع وهو مناف لحكم
الجواز الثابت. فلو قدر مريد واحد فلا بد ان تتعلق ارادته بما لا يتناهى
لئلا يلزم منه امتناع ما علم جوازه. وان قدر مريدون فاما ان يكونوا
عددا متناهيا او غير متناه ودخول ما لا يتناهى في الوجود محال
وتوزع ما لا يتناهى على المتناهى محال. فلا بد من ارادة تعم فيهما
اريد من المرادات لزم التمانع. تحرير طريقة قال لو قدرنا الهين
واراد احدهما تحريك جوهر للكلف معين فاما ان يريد الآخر سكونه ام لا
فان اراد سكونه فاما ان تنفذ ارادتهما ام لا فان نفذ مرادهما اجتمع
الضدان وهو محال وان لم تنفذ مرادهما خلا المحل عن الحركة والسكون
وهو محال وان نفذ مراد احدهما دون الآخر لزم منه تعجيز من لم
تنفذ ارادته وهو المحال لان القديم لو كان عاجزا فلا يكون عاجزا

بعجز حادث فتعين ان يكون عاجزا بعجز قديم وعجز قديم محال
لانه من الصفات المتعلقة بالممكن ولا ممكن ازلا وان قدر احدهما
لا يريد سكونه ولا حركته كان محالا لانه يؤدى الى امتناع ما علم جوازه
اورد على هذه الطريقة اسولة. منها ان تقدير اختلافهما محال والثانى
انهما وان جاز اختلافهما فما المانع من تقدير الهين اختارا ان لا
يختلفا والاتفاق ممكن فلا يفضى الى المحال. الثالث ان وجود
تواردهما على المحل الواحد انما يكون بتقدير لزوم العموم في المقدورات
الرابع منع استحالة قديم عاجز قولكم في الدليل عليه انه من الصفات
المتعلقة مسلم ولكن ترد عليكم القدرة فانها من الصفات المتعلقة
وهى ازلية مع امتناع وجود الممكن ازلا. والجواب عن السوال الاول
ان صحة الاقتدار في كل واحد منهما ثابت بالنظر الى الممكن وجوده وثبوت
ذات اخرى لا تنفى ما يصح للذات فان حكم المعنى انما يثبت لما قام به
ولا يجوز ان تعم قدرته بذات فتوجب الاقتدار لغيرها وكذلك ساير
المعانى فاذا ما صح على تقدير الانفراد باعتبار صفات تثبت الصحة
بوجودها ثابت عند الاجتماع فان الصفات التى باعتبارها يصح لا بد
ان تكون قديمة والقديم لا يصح انتفاؤه فلا يلزم من وجود ذات
اخرى امتناع ما علم صحته. ثم قال بعض المحققين غاية ما فى
دلالة التمانع الزام عدم نفوذ ارادته وتقدير آله ثان على قضية
هذا السوال يودى الى نفى الاقتدار على ما يصح الاقتدار عليه على تقدير
الانفراد وهو احق بالدلالة على التعجيز قال ولا يستمر هذا
على مذهب المعتزلة اذ جوزوا ان يريد العبد خلاف مراد الله وتنفذ

ارادة العبد ولا يؤدي الى التعجيز ولا يمكنهم الاعتذار عن ذلك بان
الباري قادر الجاء العبد الى ما يريده فانه بعد التكليف لا يصح الجاء
ولهذا قالوا لا يصح تكليف المكره بعين ما اكره عليه فاضطرب شيوخ
المعتزلة عن دلالة التمانع لما قامت اصولهم وأما السؤال الثاني وهو
قولهم ان الالهين لا يختلفان واتفاقهما جايز فنقول تجويز اختلافهما
كاف في الدلالة وان الوقوع اذا كان مستحيلا فتجويز المستحيل باطل
فان الجواز يناقض الاستحالة ضرورة وانما كان الوقوع منافيا للاستحالة
لتضمن الوقوع الجواز وهو نقيض الاستحالة وقال صاحب الكتاب
ان المتعرض للنقض نقض وجواز الاختلاف يلزم منه تعرض القديم للنقض
وعرضته للنقض نقص والقديم لا يكون ناقصا وما ذكرنا اقرب في
مسالك العقول وأما السؤال الثالث فقد سبق الجواب قبل تحرير
الدلالة ثم قال صاحب الكتاب القول بثبوت النهاية في المقدورات
يجر الى فرض الاستحالة فيما علم فيه الجواز فان فرض قديمان والجواهر
متماثلة فلا بد ان تقدر ان من قدر على بعض الجواهر قادر على مثله
فيلزم العموم في كل الجواهر فاما ان تقدر الاله الثاني قادرا على شيء منها
فيتمانعان وان قدر احدهما لا يريد تحريك شيء منها ولا تسكينه نقل الكلام
الى غير هذا النوع من الاعراض الى ان ينجر الكلام الى احد امرين اما لزوم
التمانع في شيء منها او خروج الاعراض كلها عن كونها مقدورة للآخر وفيه
خروج عن وصف الالهية وان فرض احد الالهين قادرا على ثبوت الجواهر
والآخر على الاعراض كان محالا اذ الجوهر العري عن الاعراض لا يصح ان يكون
مقدورا وكذلك العرض بلا محل ثم يفضي الى التمانع على التقدير ان يريد

احدهما وجود الجوهر ولا يريد الآخر ايقاع العرض وهو شرط وجود
الجوهر واذا صح لزوم العموم في المقدورات صح اختيار كل مقدور و
يلزم منه العموم في المرادات وانما يحصل التمانع بالنظر الى تناقض الارادتين
لا بالنظر الى كون كل واحد منهما مقدورا فانه لو لم يرد شيئا من مقدوراته
لم يلزم التمانع فتأمل ذلك ترشد وأما السؤال الرابع فقد
سبقت الدلالة عليه بان العجز يستدعي معجوزا عنه ولا معجوز عنه
ازلا وأما الزام القدرة فغير صحيح فان القدرة صفة يتأتى بها ايقاع
المقدور ولا يصح ان يقال بثبوت التأتي في العجز اذ لو صح ان يقال
صفة يتأتى بها تعذر الفعل على الفاعل لجاز وجود عجز من غير تعذر
واذا فقد التعذر جاز وجود التيسر فيكون عاجزا يتيسر عليه وجود
الفعل وذلك محال ضرورة فعلم ان حكم العجز يخالف حكم القدرة
قوله في اثناء الكلام ان اثبات قدم غير الاله ممتنع من حيث
انه اذا لم تستند الممكنات اليه لم يكن دليل على وجوبه وحق القديم ان
يكون واجب الوجود قلت هذا الكلام يشير الى التمسك بعكس
الدليل والدليل العقلي لا يلزم عكسه والحق ان ما يفرض زايدا على الاله
غير الاله لم يعلم حقيقته فلا يمكن الحكم عليه من نحو ولا اثر له فيستدل عليه
باعتبار فعله فلم يبق الا الوقف والالتجاء الى السمع وقاطع السمع
يشير الى الله كان ولم يكن معه شيء فلا قديم الا الله تعالى وصفاته كما سبق
ولا تتوقف صحة دلالة المعجزة على نفي قديم غير الاله فجاز اخذه من طريق
السمع قوله فهذه جملة كافية في اثبات العلم بالصفات الواجبة النفسية
قلت لم يذكر في هذه الجملة ما يصح ان يكون من الصفات النفسية فلنراجع

فيما تقدم فنقول اما الوجود فهو عبارة عن نفس الذات فلم يصح ان
تكون صفة نفسية كما تقدم وكذا عند من يقول به وأما القدم فقد صح انه سلب
الاولية والسلب لا يكون صفة نفسية وأما القيام بالنفس فهو عبارة
عن استغنائه والاستغناء يرجع الى عدم الحاجة وهو من باب السلب
ايضا وأما مخالفته للحوادث فالمخالفة امر نسبي لا يعقل الا بالقياس الى
امرين وذلك لا يكون من الصفات نعم المخالفة تستدعي اختصاص احد
المختلفين عن الآخر بصفة نفسية فالصفة النفسية من لوازم المخالفة
لا ان المخالفة نفسها من صفات النفس واستحالة الجسمية والجوهرية
وقبول الحوادث لا يصح ان تكون صفة نفسية اذ الاستحالة نفي قبول
الحقيقة لما يحكم به عليها والوحدانية اشارة الى نفي الكثرة المتصلة والمنفصلة
كما تقرر فلم تتضمن الجملة السابقة الافصاح عن صفة من صفات النفس
قوله وقد ذكرنا تقدس الباري عن احكام الاجسام وفي ذلك غنية
عما جرت عادة الائمة في ذكره قلت جرت عادة من سبق يذكرون
كل ما يستحيل في حقه على التفصيل فيذكرون الالوان والطعوم و
الارايح والشهوة والتمني والترجي وغير ذلك مما ذكر الاستاذ في
جامعه وجهة نفي الكل عنه ما يفضي الى الحدوث فجمع ذلك بقوله كل
صفة تفضي الى الحدوث ممتنعة عليه وقد ضبط ذلك في غير هذا الكتاب
بان كل صفة تفضي القول بها الى الجواز عليه فهي ممتنعة عليه والجواز ايضا
يفضي الى الحدوث فكان الامر في ذلك قريب قال وكل ما ذكرناه احد
قسمي الصفة الواجبة وهي الصفات النفسية تقدم البحث عليه فلا نكرره
وأما المعنوية فنحن نبتدي بها

باب في اثبات العلم

بالصفات المعنوية ونفرض هذا الباب فصولا خمسة الاول اشتمل
على تمهيد الباب واثبات كونه قادرا عالما أما التمهيد فانه ذكر انه
ينبني هذا الباب وغرضه على ركنين احدهما في احكام الصفات والثاني
في اثبات العلم بالصفات وهو الباب الذي يليه فاحكام الصفات هي
الصفات المعنوية والصفات يريد بها انفس المعاني فهذا تحقيق التقسيم
الذي ذكرناه وهو ان الصفات ثلاثة نفسية ومعنوية ومعنى فالنفسية
كل حال تثبت للذات غير معللة والمعنوية كل حال معللة بمعنى قائم بالذات
الموصوفة وصفة المعنى اشارة الى العلة الموجبة للحكم المذكور وقد كان
تقسيمه الى الصفات نفسية ومعنوية هذا تقسيم نفاة الاحوال فان الاحكام
نفس المعاني ولم يطلق في هذا الباب على الاحكام صفات وانما اطلق لفظ
الصفة على المعاني الموجبة لها وقد سبق اطلاقه عليها صفات فلا يضر عدم
الاطلاق ههنا أما القول في اثبات كونه عالما قادرا فقد قال بعد ثبوت الصانع
المختار لا حاجة الى اثبات نظر وفكر ولا شك انه اذا ثبت بطلان الايجاب
بالذات وتعين ان ما افاد العالم الوجود لا يجب ان يفعل بل يصح ان يفعل
ويصح ان يترك الفعل فان الفعل المختص بزمان لا يتعقل فالموجب الذاتي
القديم اذ يجب صدور فعله فيمتنع تأخره عن وجوده وانما يتعقل التخصيص اذا
كان الفاعل على وجه الصحة لا على وجه الايجاب اذ لما صح ان يترك الفعل على الاطلاق
صح ان يترك بعض الاحوال ويفعل في بعض الازمان ولا يصح ان تكون هذه
الصحة بمجرد استعداد ان يفعل فان القبول المجرد لا يخرج الى الفعل الا بمخرج
فلا بد ان يكون ذلك بناء على الملكة ونعني به القدرة التي يصح باعتبارها حال
وجودها وجود الفعل وليس ذلك استعدادا لان يفعل فان المستعد لا يصح

حال استعداده ان يفعل حتى يستجمع صفات باعتبارها يصح الفعل فكونه
متمكنا من ايقاع الفعل ومن تركه هو معنى كونه قادرا واما العلم فقد استدل
صاحب الكتاب عليه وعلى القدرة بان العالم المصنوع من الاتساق و
الانتظام والاحكام والاتقان ثم ذكر بعد ذلك ان العاقل لا يشك في امتناع
الفعل من الجماد والعجزة والجهلة فقد استدل بنفس الفعل على كونه قادرا عالما
تارة وبانتظامه واتقانه واحكامه اخرى وقد رجع عن هذا الاستدلال
في غير هذا الكتاب وقال لا معنى للعالم للاحكام الا ان تكون عبارة
عن وجود جوهر بجانب جوهر وذلك يول الى اكوان خصصت الجواهر
باحيازها حتى انتظم منها خطوط مستقيمة ولا اختصاص للاكوان بالدلالة
على العلم دون ساير المعاني واما دلالة الفعل فوجود الفعل بمجرده لا يدل
عليه فانه لو قدر وجود الممكن عن طبيعة حادثة لم يدل على العلم وانما الكلام
بعد كونه صانعا مختارا والاختيار والايثار دليل العلم والقدرة لاستحالة اذ
المؤثر لا مختارا لا يتمكن من ايقاعه وما لا ينكشف له حقيقته فمن فهم الصانع
المختار فهم كونه عالما قادرا ضرورة بتوسط كونه فعلا واقعا على وجه الايثار
والاختيار ثم قال ان الفعل يدل على علم الفاعل ضرورة ومن الادلة ما يعلم
كونها ادلة ضرورة ومنها ما يعلم كونها ادلة بتامل وهذا مما يعلم كونه دليلا ضرورة
قال وقد سلك بعض اصحابنا طريقا في النظر فقال وجدنا الذوات منها
ما يصح ان يفعل ومنها ما يمتنع منه الفعل فلا بد ان تتميز الذات التي يصح
منها الفعل عن الذات التي يتعذر منها الفعل بصفة باعتبارها يصح الفعل
وهو معنى كونه قادرا قال صاحب الكتاب هذه الطريقة مزيفة فانه
لو قال قايل لا يتعذر الفعل من ذات لم يجد ما ينفصل به الا دعوى

الفروع

الفروع فاذا اضطررنا الى دعوى الفروق فيه انتهاء فلندع الفروق
ابتداء قلت هذا كلام فيه نظر فان كل دليل تطرق فيه لا بد ان يستند
النظر الى الفروق والا فلا يتم النظر ولا يلزم من اسناده الخيال الى الفروق
ان يستند الا الى الفروق نعم لو ادعى خلاف عين ما ادعى فيه النظر لكان
تهافت القول وليس الامر هنا كذلك فان ما ادعى هذا القايل فيه الفروق
الا هو ان تيسر الفعل مختص ببعض الذوات وقول القايل لا يمتنع الفعل
على ذات مجاحدة للفروق وليس هذا هو الذي ادعاه واذا اثبت كونه
عالما قادرا لزم صفة ثبوتية كونه حيا لاستحالة قيام العلم والقدرة بغير
حي ضرورة وقد اشار الى ان من عرف كونه صانعا فلا بد ان يعلم كونه حيا
اذا درا عن نفسه وساوس الطبايعيين فان اراد ان من عرف كونه
صانعا مختارا فصحيح وهذا راجع الى ما سبق من الاستدلال بالصفات
التي من شانها شرطها الحيوة على الحيوة اذ المشروط يلزم منه ثبوت الشرط
لاستحالة وان اراد ان مجرد صدور الفعل منه دليل على كونه حيا فلا يتوقف
على درء وساوس الطبايعيين وتوقف العلم على درء وساوس الطبايعيين
دليل توقف العلم على ثبوت الايثار والاختيار وهي الطريقة السابقة

الفصل الثاني

صانع العالم مريد على الحقيقة الخ قلت
تعرض في هذا الفصل نقل المذاهب والرد على مخالفي اهل الحق اما الاول
فمذهب اهل الحق ان الباري تعالى مريد على الحقيقة وذهب الكعبي الى
انكار ذلك وقال لما ورد السمع باطلاق كونه مريدا فلا بد من تاويل ذلك
فان اطلق كونه مريدا لافعاله فمعناه انه خالقها ومنشئها وان اطلق
كونه مريدا لافعال عباده فالمراد به انه يامر بها ومال مذهب الكعبي

الى تحصيل مذهب النجار فانه لما قال هو مريد لنفسه ورجع في ذلك
فقال المراد به انه غير مغلوب ولا مستكره فهو ناف للارادة كالكعبي
وانما خالفه في تاويلها ورد فيها السمع • فاما تاويل الكعبي فلا يصح على اصله
فانه شرط في كون صيغة افعل امرا ارادتين احدهما ارادة الامتثال و
الثانية ارادة وجود الصيغة • وقال البصريون بارادة ثالثة وهي
ارادة جعل اللفظ امرا • وقال الكعبي كون الصيغة امرا من
صفاتها التابعة للحروف فالارادتان مشروطتان باتفاق من الجميع
فمن نفى الارادة لم يمكنه اثبات الامر فكيف يستقيم هذا التاويل
بالامر ولا يصح الامر الا بارادة عنده • واما تاويل النجار وهو حمل لفظ
الارادة على نفي الغلبة والاستكراه ونفي ذلك يختص عمن نفي عنه فليس
في معقولية النفي تعلق بمراد فلا معنى لاضافته الى المرادات • ثم ان الكعبي
قال ان علم الباري تعالى يغني عن الارادة وهذا مذهب من يريد ان يدس
في الاسلام نفي الباري الصانع المختار • ولقد يقع لي ابدا انه اخذ
هذا المذهب من الفلاسفة فانهم قالوا ان الباري تعالى يفعل من حيث
انه عقل ذاته • وقالوا لا بد من الفرق بين العلم الفعلي والعلم الانفعالي
فعلم الباري فعلي وعلم العباد انفعالي والعلم الفعلي يصدر عنه المعلول
بخلاف الانفعالي فانه لا يصدر عنه شيء • وكذلك النجار اخذ منهم فانهم
ردوا علم الباري تعالى الى كونه عقل ذاته وقالوا تعقله راجع الى تجرده
عن المادة وسلب المادة امر عدمي • ثم قال بعضهم لعناية ازلية
وسنا هو وقوع الفعل على النظام الاكمل من غير داعية ولا غرض يتعلق
بالتناول فاخذ ذلك النجار ورده الى السلب وعبر عنه بعبارة اخرى

فهذا الكلام عليها • واما البصريون فقالوا هو مريد بارادة حادثة لا في محل
والتزموا في ذلك ثلثة امور • احدها تجرد الاحوال عن الذات • والثاني قيام
المعنى بنفسه • والثالث عود حكمه الى ما لم يقم به مع نفي اختصاصه به • اما
القول في الرد عليهم بدلالة الفعل على الارادة من جهة اختصاصه بوجه
من وجوه الامكان مع جواز ان يكون على وجه يخالفه وايضا فان الفاعل
متمكن من الفعل والترك فلا يجب ان يترجح الفعل على الترك مع صحتهما
وتساويهما بالنسبة الى تمكنهما وتاتيهما الا باعتبار اختيار احد الامرين
فنفي الاختيار نفي لترجيح احدهما على الآخر وعلى الجملة الدليل الدال على
نفي الايجاب والاقتضاء الطبيعي يدل على الايثار والاختيار ضرورة ان
القسمة لما انحصرت في الاقسام الثلثة فابطال القسمين الاولين يوجب ثبوت
القسم الثالث فلو نفينا الاختيار لكان الفعل واقعا بالقدرة على سبيل
الوجوب وهو عود الى ما سبق بطلانه • والزم صاحب الكتاب الكعبي ما اعترف
به في الشاهد من اثبات ارادة الفاعل هنا فقال كل وجه من اجله دل
فعلنا على ارادتنا موجودة في فعله تعالى واورد الكعبي اعتراضا وهو
اظهار الفرق باعتبار ان الفاعل في الشاهد لا يعلم فعله من كل وجه فاحتاج
الى الارادة واجاب عنه بثلثة اوجه • الاول الزامهم من ذلك في
القدرة فلو قال قائل يغني العلم بالفعل من كل وجه عن كونه مريدا قيل له
فليغن العلم بالفعل عن كونه قادرا • الثاني لو قدرنا شخصا في الشاهد علم
الفعل بانباء صادق للزم منه ان يستغنى عن الارادة • الثالث انه
لو كان العلم بالفعل من كل وجه من اجزاء الدليل لما امكن الذاهل عن
العلم ان يستدل بالتخصيص في الفعل على كون الفاعل مريدا لان الذهول

صوابه عدم الفعل

عن جزء الدليل يمنع من العثور على وجه لزوم النتيجة عن الدليل • ثم اورد
ملتمسه من متبعي الكعبي انكار ان الفعل شاهد يدل على الارادة وان
ثبتت الارادة ثبتت بغير دليل الفعل • واجاب عنه بانه يجحد الضرورة
والتحقيق عندي ان هذا السؤال واقع عليه وذلك ان الفعل المختص
شاهد يجوز ان يكون مقصودا لا عند عدم اختصاصه وهذه حالة يستحيل
ان يكون فيها مرادا ويجوز ان يكون مقصودا فضا مطلق وتوهم مختصا
لا يدل على كون العبد المكتسب له مريدا له والحالة التي بها يتميز لنا كون فعل
بعض المكتسبين مقصودا عما ليس مقصودا انما هو بقراين الاحوال وقراين
الاحوال تفيد العلم ضرورة واما الفاعل نفسه فهو يحس الارادة والقدرة
عند وجودها احساسه الالم ولذاته وعلمه وقدرته وما اضطر الى العلم
بوجوده استحال كونه مدلولا فلم يكن لدلالة على الارادة وجه كيف وعندنا
ان العبد غير خالق للفعل الذي تعلقت به قدرته وانما هذا الفعل مختص
بارادة خالقه الذي قدره وخصصه فاذا التخصيص انما دل على مؤثر
خصص الفعل واوجده فاذا كان العبد عندنا غير موجد لفعله ولا مخصص له
كيف يصح الاستدلال بتخصيصه على ارادة غير فاعله • فالتحقيق في الاستدلال
الاعراض عن ان هذه صفة وذكر الدلالة مجردة عن النسبة الينا كما
قررناه • والدلالة مستمرة على النجار ولا ينجيه منها قوله ان معنى المريد
انه غير مغلوب ولا مستكره فان نفي الغلبة لا تعلق لها بالافعال واختصاص
الفعل يدل على صفة اختيار وتخصص والافعال باختصاصها يدل على كونها
مرادة فاين هذا من نفي نقيصه عن ذات الفاعل • ثم معقولية نفي
الغلبة والاستكراه يتحقق في الجماد وان كان ثبوت الغلبة والاستكراه

فيه مستحيلة الا ان المستحيل واجب النفي فالنفي يتحقق بجهة الوجوب
ولهذا الزمه صاحب الكتاب ان تكون ذات الباري مرادة له من حيث
انه غير مغلوب ولا مستكره عليها • ثم العلة والطبيعة ليست مغلوبة
ولا مستكرهة على ما تقتضيه فيلزم ان تكون مؤثرة مريدة فان الغلبة
والاستكراه لفظ يشعر بالالجاء وما تقتضي لذاته او لعوق في ذاته
لم يلجه الى فعله شيء من خارج فصدق السلب عليه • واما الكلام على البصريين
من المعتزلة فاعلم اولا ان كل صفة يتوقف الفعل عليها ولا يصح ثبوته
بدون تعلقها به فالقول بحدوثها يؤدي الى التسلسل من حيث توقف
الفعل عليها فلا ينجي القائل بحدوثها ان ينفي حلولها بذات القديم تعالى
فان الاستحالة لا تنحصر طريق تحققها على حادث يقوم به • فعلنا على مذاق
ذلك لو كانت ارادته حادثة لتوقف حدوثها على ارادة اخرى ويتسلسل
اعتذروا عن ذلك بان قالوا الارادة يراد بها ولا تراد كما ان الشهوة
تتعلق بالمشتهى فيكون مشتهى بها وهي في نفسها لا تتعلق بها شهوة
اخرى اذ لو تعلقت بها شهوة اخرى لاستدعت الشهوة شهوة اخرى
ويتسلسل ويلزم منه امتناع وجود الشهوة • وكذلك القول في التمني
وحيث وجدت الشهوة والتمني يدل على ان الصفة لا تحتاج اذا كانت
متعلقة ان تتعلق بها صفة اخرى من جنسها وهذا لا يصح اعتذارا لان
الدليل الدال على افتقار كل فعل الى ارادة هو اختصاصه بوقت و
زمان وتجدده بعد سابقة عدمه وذلك يتحقق في الارادة فاذا وجد
الدليل فحصته فلا يجوز ان تبطل دلالته بوجه ما فلا معنى للاعتذار
عن نقض الدلالة • ثم طالبهم صاحب الكتاب بجامع بين الارادة

والشهوة

وانا اقول حق المستشهد ان يذكر ما الزمناه في صورة الاعتذار و
يبين عدم لزوم ما يخص الزمناه نقض الدلالة ولم يبين الان ما
لاجله كان المشتهى مشتهى موجود في الشهوة ولا تشتهى كما بينا ان
ما لاجله كان الحادث مرادا موجود في الارادة فلم يبق ايا ثم نقول
للحادث المخصص يجب ان يراد وليس المشتهى مما يجب ان يشتهى وكل
امر ثبت على حكم الجواز لا على حكم الوجوب لم يلزم ثبوته في كل جنس اذ
الجائز يصح انتفاؤه بخلاف ما وجب فيجب اطراده وان اراد الخصم
ان الشهوة لا يجوز ان تشتهى فممنوع والثابت للمشتهى كونه مشتهى على
وجه الجواز والجواز ثابت في الشهوة ثم ان قال الخصم يمتنع ان تكون الارادة
مرادة وكذلك يمتنع ان تكون الشهوة مشتهاة فيطرد ذلك في كل الصفات
قيل له ثم ان يمنع كون العلوم معلومة كما الزمه صاحب الكتاب وكيف
يستقيم من الخصم ان يقول الارادة يمتنع ان تراد فارادتنا الحادثة
يجوز ان تكون ضرورية فتكون مرادة للباري تعالى فلم يكن كونها ارادة
مانعا في ان تراد وعلى الجملة قول الارادة لا تراد ممنوع في نفسه مستعمل
في عذر عن امر لا يصح الاعتذار عنه بعد وروده فلم يكن له حاصل ثم الزمهم
صاحب الكتاب قيام الحوادث بذاته من حيث قالوا انه مريد بارادة
حادثة ولا فرق بين تجدد الاحوال الموجبة عن المعاني على الذات
وبين تجدد المعاني الموجبة لها والزمهم ان يكون مريدا لنفسه كما قالوا
هو عالم لنفسه فقالوا لو كان مريدا لنفسه لعم مأخذ يورد عليهم منع ان
العموم انما ثبت باعتبار كونه صفة نفسية وهذا القول وهو ان كل
ما ثبت للنفس يعم يحتاج الى مقدمة اخرى وهو قول القائل لا يصح

العموم

العموم في المرادات وهذه المقدمة فيها نزاع ولم يذكرها ولم يناذعهم
فيها والتنبيه لها متعين والزامهم القادرية واضح كما ذكره والله اعلم

الفصل الثالث في اثبات كونه سميعا بصيرا وهذا
الفصل يستدعي مقدمة في بيان معنى السمع والبصر فمنها نعرف ماخذ اهل
الحق وما اخذ النفاة من المعتزلة السمع والبصر ادراكان وهما
معنيان لا يشترط في ثبوتهما بنية ولا محل مخصوص عند اهل الحق و
اختلف اصحابنا في ان هذين المعنيين من جنس العلوم او هما معنيان
مخالفان للعلم موافقان له في التعلق بالمتعلق على ما هو به فمنهم من صار
الى انها من جنس العلوم الا ان كل واحد منهما علم متعلق بالموجود فاذا
خلق في العين سمي رؤية وابصارا واذا خلق في الاذن يسمى سمعا واذا
خلق في القلب يسمى علما ومن اصحابنا من قال هما معنيان مخالفان
لجنس العلوم ولهذا انا اذا راينا شيئا ثم غمضنا اجفاننا فنفقد حالة
الادراك ولا نفقد حالة العلم قول على انه امر متجدد للعلوم عند التغميض
فللاولين ان ينفصلوا عن ذلك بانا عند التغميض نفقد العلم من العين
ونجده في القلب والتفرقة بين الحالتين ايلة الى ذلك وهذا الذي ذكره
لا يستمر لهم في السمع فانه مع ذهوله يجد احساسا في سمع الصوت و
لا يدرك على ما هو عليه ثم يتفصل له فيعلمه ويجد فرقا بين ان يدرك السر
وبين ان لا يدرك الا برفع الصوت فالصوت والعلم حاصل في الطرفين و
لهم ان ينفصلوا عن ذلك بان الله اجرى عادة ان يخلق في الاذن تارة
جملة وتارة مفصلا يتعلق بكل صوت وتارة يتعلق بالصوت المرتفع
وعلى الجملة البحث في الوجدانيات الضروريات لا يزيد الا غموضا

هذا مذهب اهل الحق واختلافهم اما المعتزلة فاختلفوا في ذلك فمنهم
من قال هذان المعنيان يشترط فيهما بنية مخصوصة ويشترط في
الرؤية اتصال اشعة بالمرئي منفصلة من العين وهو مستحيل في حق
من تعزز عن مشابهة الاجسام فلهذا احالوا هذين المعنيين عليه واما
الجبائي وابنه فقد ذهبا الى ان السمع والبصر شاهدا او غايبا هو الحي الذي
لا آفة به وذهب قدماء المعتزلة الى ان السمع والبصر ادراكان شاهدا
والبارى تعالى سميع لنفسه بصير لنفسه كما قالوا عالم لنفسه قادر لنفسه
هكذا نقل والذي يظهر لي انهم كلهم يابون السمع والبصر في حق الله تعالى
وانما اختلافهم في تاويل ما ورد في الشرع لانهم صدمتهم الايات الواردة
في الكتاب العزيز دالة على السمع والبصر فشرعوا في التحيل في التاويل
فاما من صار الى انهما ادراكان مشروط في ثبوتهما البنية واتصال الاشعة
فسياتي الكلام عليهم في كتاب الادراكات ان شاء الله تعالى واما من
زعم ان المدرك شاهدا هو الحي الذي لا آفة به لو اورد عليه ان العالم هو
الحي الذي لا آفة به لم يجد ملجاء الا انا نجد معنى له تعلق بالمعلوم فكذلك
نحن نجد معنى يتعلق بالمرئي ومعنى يتعلق بالمسموع ونفي الآفة لا تعلق
الا بالمحل الذي نفي عنه فالمجموع ليست من الصفات المتعلقة ولا بد
من ثبوت صفة متعلقة فانا لا نشك في ذلك كما لا نشك في جميع الوجدانيات
فبطل القول بان المدرك هو الحي الذي لا آفة به ثم نفي كل آفة لا يعتبر
فلا بد من ان يتوسط بنفي الآفة عن محل الادراك وقد توجد آفة في
محل الادراك ويكون مدركا فلا بد ان يتوسط آفة تنافي الادراك فاثبت
الادراك معنى من حيث نفاه حيث اثبت له المنافاة اما الكعبي واتباعه

فقد اثبتوا الادراك حقيقة شاهدا ونفوه غايبا وقالوا اذا وصف
البارى تعالى نفسه بكونه سميعا بصيرا فمعناه انه عالم بالمسموعات
والمبصرات واذا فهمت هذه المقدمة عرفت ماخذ الخلاف في المسئلة
اما دليل اصحابنا على كونه سميعا بصيرا فقد تمسكوا بطرق منها ما ذكر
صاحب الكتاب بان كل حي يصح منه الادراك وقد دلت الافعال على كونه
حيا فيجب ان يصح منه الادراك واذا صح منه فلو لم يتصف به لم يخل عنه
او عن ضده لان كل قابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده ولا يصح الاتصاف
بضده لانه نقص فهذه مقدمات لا بد من بيانها على هذه الطريقة ومن
الحذاق من لم يلتزم في هذه الطريقة الا اثبات ان كل حي يصح منه
الادراك فاذا ثبت له قال ما يصح عليه وجب له لانه لا يتصف بالجايز
فلنشرع في النمط الاول لانه طريقة صاحب الكتاب اما المقدمة
الاولى وهو ان كل حي يصح منه السمع والبصر فقد قرر ذلك صاحب
الكتاب بان الحيوة مصححة بدلالة السبر والبحث اذ لو قدر غير
الحيوة مصححة لبطل التقدير وقد شرطنا على انفسنا تحريرا دلته
فلنحرر الدليل على هذه المقدمة فنقول الدليل على ان كل حي يصح
منه الادراك ان هذا الحكم لا بد له من مصحح ومصحح لا يخلو اما ان يكون
الحيوة او ما لازم الحيوة وعلى كلا التقديرين يلزم منه ان كل حي يصح
منه الادراك تقرير القضية الاولى هي ان صحة الادراك قد امتنعت
على الجماد والموتى مع تماثل الجواهر وما استغنى عن المصحح فهو
من صفات النفس وصفات النفس لا تختلف فيها الجواهر المتماثلة
وبيان ان المصحح الحيوة او صفة تلازم الحيوة ان المصحح ان كان حكما

غير الحيوة فهو اما مثلها او خلافها ومثل الحيوة حيوة وما وجب لاحد
المثلين وجب للآخر فاذا كان احد المثلين مصححا وجب ان يكون الآخر
مصححا وان كان خلافا فمنها ما ضدا او غير ضد فان كان ضدا فلا
يجتمع مع الحيوة ويلزم ان لا يصح من الحي الادراك وان كان غير ضد
فاما ان يلازم وجود الحيوة وجوده او لا فان لم يلازم صح وجوده بدون
الحيوة فيكون الميت مدركا وهو محال وان لازم وجوده وجود الحيوة
فيلزم من وجود الحيوة وجود المصحح فيلزم ان كل حي يصح منه الادراك
من وجه ملازمته للحيوة هذا آخر كلامه في هذه المقدمة وبيان ان
القابل للشيء لا يخلو عنه او عن مثله او ضده ما تقدم • وبيان ان ضد
هاتين الصفتين نقص ان السمع والبصر كمال وفي تفويته الكمال نقص.
واستحالة النقص عليه لان العقل لا يقضي بوجوبه عليه ولا يصح وصفه
بغير واجب وقد اسند نفي النقايص الى السمع واعتمد من الادلة
السمعية على الاجماع • واعلم انا نزيد صحة الاستدلال على كونه
سميعا بصيرا بالسمع فاذا جاز اخذ القاعدة من السمع جاز ان تستند
بعض اركانها الى السمع هذا تمام طريقته • وقد اورد على نفسه سوالا
غير متعلق بالمسئلة وهو توجه الطلبة على هذه الطريقة لو استدل بها
على اثبات الكلام وهو ان تمام الطريقة موقوف على نفي النقايص و
انتفاؤها بالدليل السمعي وهو موقوف على اثبات الكلام فيتوقف
الكلام على ما يتوقف على الكلام • واجاب عنه بمنع توقف الادلة
السمعية على الكلام بل على صدق الرسول عليه وصدق الرسول يعرف
بالمعجزة وقد قرر ذلك احسن تقرير • وقد استدل بعض اصحابنا

على كونه

على كونه سميعا بصيرا بان كل موجود يجوز ان يرى ويستحيل من
المحدثين رؤية الموانع من الادراكات فلو لم يكن الباري تعالى يرى
لاستحال ما علم جوازه • والمختار عندنا الاستدلال بالسمع وقد اشرنا
الى ذلك في غير هذا الكتاب الفصل الرابع في صحة قيام
الادراكات الباقية من الادراكات من الناس من يمنع ذلك باعتبار
اشتراط الاتصال المحسوس في هذه الادراكات • ومنهم من جوز
ذلك ورأى ان الاتصال بالمحسوس ليس بشرط • ولا خلاف ان لفظ
الشم والذوق واللمس لا يصح ان يطلق عليه والادراك امر وراء
الشم والذوق واللمس • واما انا فلا اثبت ذلك لان طريقتي في اثبات
السمع والبصر انما هو السمع ولم يتم دليل سمعي على ما سوى ذلك • والاصحاب
يطردون الطريقة التي ذكرها صاحب الكتاب في بقية الادراكات
الفصل الخامس في كونه باقيا قال الباري تعالى
باق ولنا في ذلك طريقان • احدهما ان الافعال وجب استنادها
الى واجب الوجود بذاته وما وجب بذاته يستحيل عدمه والمعنى
بكونه باقيا انه لا يطرأ على وجوده عدم • الطريق الثاني ان طريان
العدم عليه بغير سبب محال وصدور النفي عن سبب محال وسياق
بسط ذلك قال حتى هذا ان يذكر في جملة صفات النفس فان
الصحيح عندنا انه باق لنفسه قلت عد كونه باقيا من الصفات
النفسية لا ارتضاه وليس البقاء عندي الا استمرار الوجود ونثبته
في حقه على وجه يمتنع العدم عليه وسياتي لك في ذلك مزيد ايضاح

باب القول في اثبات العلم بالصفات

عنى بتوله الصفات انفس المعانى • وقد كنا قلنا لكان الصفات على قول
مثبتى الاحوال ثلثة • نفسية • ومعنوية • ومعنى • وقد زعم انه تكلم
على النفسية ثم تكلم على المعنوية والآن انما يتكلم على المعنى • وانما قدم المعنوية
على المعنى لان الخصوم فيها هم الفلاسفة والقول بثبوت احكام
المعانى فرع ثبوت الصانع المختار والفلاسفة يمنعون من اثبات
صفة للبارى ترجع الى اثبات معنى او حال او وجه واعتبار ويرون
ان كل ذلك يوجب التكثر وهو ينافى الوحدة الواجبة لواجب الوجود
والبارى تعالى عندهم لا تخلو اوصافه اما ان تكون ترجع الى سلب او اضافة
او قضية مركبة من سلب واضافة وما سوى ذلك من الاوصاف لا يمكن
ان يضاف اليه • وقد يطلقون ان البارى تعالى عالم فينهم المسلمون
انهم اثبتوا صفة اثبات وهم ملبسون واذا روجعوا فى معنى كونه
عالما قالوا لانه يعقل ذاته قيل وما معنى تعقله لذاته قالوا عقليته
لذاته ترجع الى تجرده عن المادة والتجرد عن المادة لا تعلق له بمعلوم ولا
نسبة له الا لما تجرد عنها فلم يكن فى هذا الكلام الا التلبيس وتلقيب
هذا السلب بالعلم • واذا ثبت الصانع المختار شهدت الافعال على كونه
حيا عالما قادرا وبطل مذهبهم • ونذكر بعض شبههم اذا ذكرنا
شبه المعتزلة ان شاء الله تعالى • وقد اضطربت المعتزلة بعد اتفاقهم
على نفى المعانى عن الذات الازلية • فمثبتو الاحوال ردوها الى الاحوال
ونفاة الاحوال ردوها الى وجه واعتبار • واما الارادة فقد سبق
ذكر اختلافهم فيها • وقد اختلفوا فى التعبير عن مذهبهم • فمنهم من
قال انه حى عالم قادر لنفسه • ومنهم من فر عن هذه العبارة

وقال انه حى عالم قادر لنفسه والذى يظهر لى من كراهيته العبارة
الاولى انه خشى ان يدل اللفظ الاول على انها حال زائدة وهى
على زعمه مشعر بالتغاير الذى فروا منه فى اثبات الصفات وفر
الاول عن اللفظ الثانى لما فيه من الاشعار بالتعليل • ومنهم من ترك
اللفظين وقال حى عالم قادر ولا اقول لنفسه ولا بنفسه
وذهب ابن الجبائى الى ان للبارى تعالى اخص وصف يوجب كونه حيا
عالما قادرا • وخالف المعتزلة فى امرين احدهما تعليل هذه الاحكام
وهى واجبة • والثانى ان اخص وصف البارى القدم وهو ادعى ان
اخص وصف البارى تعالى امر وراء كونه قديما وخالف اهل الحق
فى اثبات العلة حالا وفى تعليل احكام متعددة بعلة واحدة • قال
ونحن نرى ان نقدم على الحجاج فصلين احدهما فى اثبات الاحوال
والثانى فى تعليل الواجب وانما راى ذلك لان اختيار طريق الجمع والتعليل
يستدعى ثبوت الاحوال فان الوجود لا يعلل والسلب لا يعلل فلا تعليل الا
على القول بثبوت الاحوال عند المحققين فما يستدعى التعليل ثبوت الحال
وقد تمسك به فيقدم القول فيها والمعتزلة يرون ان الوجوب ينافى التعليل
فاذا سلك مسلك التعليل احتاج الى بيان عدم المنافات

فصل

فى اثبات الاحوال **قال** الحال صفة لموجود لا تتصف بالوجود

قلت اعلم ايها الطالب لدرك الحقايق ان الحال لا يمكن ان تحد بحد
حقيقى لان الحد الحقيقى لا بد فيه من ذكر خاصية المحدود التى بها قوامه
وذلك محال فى الحال اذ لو كان لها خاصية لادى الى اثبات الحال للحال
وهو محال • وقد يورد على هذا السؤال فيقال قد قسمتموها ويلزمكم

لسائل ان يقول ونمنع ان ما يثبت للحال حال لكان الحال
على ما قيل لا حد لها لانها صفة لموجود ولا يتنع بالحال
الا بعد جعل اثبات الذاتيات لها الموجود والصفة
الثابتة فى الحال ولا بد لهذا من دليل

في التقسيم بما يلزمكم في التحديد اذ التقسيم لا بد فيه من فصل احد القسمين
بما لا يثبت للآخر وفيه اثبات الحال للحال • والجواب عن هذا انما
يلزم في قسمة التنويع فانه ينفصل كل قسم عن الآخر بفصل هو من الصفات
النفسية اما هذه القسمة فليست كذلك فان كون احد الحالين معللة
امر اضافي ومعناه حدوده عن العلة او ملازمتها لها والقسم
الآخر انفصل بسلب الاضافة والاضافة ليست حالا وسلبها نفي محض
فلا يكون في كل واحد من القسمين حالا اذ الحال صفة لموجود لا تتصف
بالوجود كما اشار اليه والاضافة ليست صفة لاحدهما لانها معقولة
لا تعقل الا بالقياس الى امرين ولا تكون صفة لهما لامتناع قيام صفة واحدة
بموصوفين • ولما قسم الحال الى معللة وغير معللة ضرب لكل واحد من القسمين
مثالا لقصد الايضاح والبيان • ومدار النظر في المسئلة ينبني على البحث
في العموم والخصوص فانا نجد السواد والبياض لونين فقد اشتركا في اللونية
وهما مختلفان بالسوادية والبياضية وما به الاشتراك لا بد وان يكون
مغايرا للمفهوم ما به الافتراق • فههنا اضطرب الناس على ثلث فرق ففرقة
صاروا الى ان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ ولا عموم ولا خصوص
في المعاني فمعنى العموم على رأيهم استعداد اللفظ لان يدخل تحته
مسميات والخصوص قصور دلالة اللفظ على المعنى الواحد واختصاص
ذلك اللفظ به • وفرقة اخرى ابوا رد هذه الامور الى الالفاظ وقالوا
اللونية صفة والسوادية صفة فللعرض المسمى سوادا صفتان لونية
وسوادية • وفرقة ثالثة من المتكلمين ردوا ذلك الى وجوه واعتبارات
وامتنعوا من القول بانها صفات لموصوفات • وربما قالوا الاعتبارات

جزئي للحقيقة • وقالت الفلاسفة هي امور عقلية ذهنية لا وجود لها في
خارج الذهن وقالوا المطلقات لا وجود لها في الاعيان وانما توجد في الاذهان
هذا تمام القول في نقل المذاهب • ونحن الآن نورد حجة كل فريق ونتكلم
عليها ويلوح لك الحق في هذه المسئلة في هذه المباحثة والله المستعان وعليه
التكلان **قال** صاحب الكتاب مقررا لما اختاره في هذا الكتاب من
القول بثبوت الاحوال وان كان في غير هذا الكتاب مصرحا بانتفائها
من علم وجود جوهر ولم يعلم تحيزه ثم استبان له انه متحيز فقد استجد
علما متعلقا بمعلوم ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز الخ
قلت لا سبيل الى انكار العلم بوجه من وجوه الشيء الواحد والجهل بوجه
آخر من وجوهه فانه لو اخبر الصادق ان الله خلق الآن موجودا فيعلم انه
موجود ثم يشك انه متحيز والمعلوم لا يمكن ان يشك فيه واذا كان العلم
بالمعلوم الواحد لا يجامعه وجوه الشك فيه وقد جامع العلم بالوجود الشك
في التحيز دل على تعدد المفهومين منها • وكذلك قد يرى الانسان من بعيد
شيئا فيعلم انه ذو لون ويشك في كونه سوادا او بياضا فيعلم اللونية
ويشك في السوادية ومن رد ذلك الى العبارة المحضة تعذرت عليه
الحدود والبراهين ولا يستقيم له فهم مقدمة كلية واندراج خاص تحت
عمومها بناء على وجود امر عام حكم عليه وفي ذلك رد المعقولات ودخول
في جمود الظاهرية والوقوف مع اللفظ والاعراض عن المعنى كيف ولو قدر
درس العبارات وذهاب اللغات لاستقلت العقول بادراك التماثل
في المتماثلات والاختلاف في المختلفات من الاحكام ومعرفة ما تشترك
فيه المختلفات من الاحكام وما تفترق فيه وان ما به الافتراق ليس

مابه الاشتراك • هذا تمام تقرير طريقته وقد بسطناها واوضحناها • واعلم
بعد ذلك ان دليله غير منتج لما ادعاه اذ الدليل المذكور اقتضى ذكره زائدا
ولم يلزم من اثبات كونه معلوما زائدا ان تكون ذلك المعلوم الزائد صفة
وقوله ان التعرض للوجوه والاعتبارات اثبات الاحوال غير سديد فان
القايل بالوجوه والاعتبارات لا يقول بانها صفات وقد رسم الحال التي
ادعاها بانها صفة لموجود اليس قد يعلم الانسان وجود شيء ثم يشك في
اضافته ونسبته اليه ويلزم ان تكون الاضافة معلوما زائدا ولا يلزم
ان تكون ذلك المعلوم الزائد حالا هو صفة وقد يعلم الانسان نفي معلوم
عن معلوم وهو معلوم زائد على وجوده ولا تكون ذلك صفة لوجوده • ثم القول
بصفة عامة فيه توسع في القول فان صفة واحدة لموصوفات متعددة
تمتنع اذ الواحد لا يختص بمحلين نعم معنى عموم الصفة انه تقوم بكل ذات
صفة معقوليتها كمعقولية كل صفة قامت بغيرها فتسمى هذه صفة عموم
واذا كانت الصفة لا توجد في الذات التي وجدت فيها الصفة المساوية
في المعقولية سميت صفة خاصة فهذا الذي يمكن في تفهيم ذلك الا انه اذا
قيل ان هذا المفهوم صفة فيقال هذه الصفة ثبوت مطلق او ثبوت مخصوص
والقول بثبوت مطلق محال ويلزم عليه ان لا تختلف معقولية الحال
وتكون معقولية العالمية والقادرية والسوادية والبياضية معقول
واحد متساو في الفهم لان الكل ثبوت مطلق ومعقولية الثبوت بما هو
ثبوت واحد وان اختلفت الاحوال وتمايزت بامر زائد على معقولية
الثبوت وفيه اثبات الحال للحال وتلك الحال الثابتة للاحوال ايضا
ثبوت مطلق فلا يتعقل او ثبوت مخصوص والثبوت المخصوص يلزمه

في المفهوم ع

بثبوت

ثبوت احوال اخر للحال الثابتة للحال ويتسلسل ذلك وهو محال فاذا
مطلق التماثل في المفهومية لم يلزم منه ثبوت الصفة وهو الذي رسم به
الحال • وقد تقول القائل ان كل حقيقة تركبت من اجزاء في العقل
لا يصح ان يكون ما منه تركبت صفة اذ الصفة تستدعي ان تكون زائدة
على الموصوف وجزء الحقيقة لا يكون صفة • واما قول الفلاسفة انها
موجودات في الاذهان غير موجودة في الاعيان فان عنى هذا القائل بهذا
الكلام ان العقل يفهم ثبوت ما لا ثبوت له في نفسه فقد سمى الجهل عقلا
اذ تعلق الشيء على خلاف ما هو به هو حقيقة في الجهل ومعلوم ان العقل
لا يخترع معقولا وانما يدرك معقولا على ما هو به • وان اراد ان المعقول
من الوجود ليس يرجع الى ذوات عديدة فسلم كما ان الشيء الواحد قد تنسب
اليه نسب عديدة وتضاف اليه اضافات كثيرة ولا يتكثر بتكثر الاضافات
الحاصلة له • ولا يصح ان يقال ان النسب والاضافات في الذهن خاصة اذ
الذهن لا يخترع شيئا ولا يلزم من كون الشيء معقولا مفهوما ان تكون ذاتا
ولا صفة لذات • واما ما يذكر من التهويل من انها ليست موجودة ولا معدومة
فهو لازم في الاعتبارات والنسب والاضافات • ثم قول القائل من يثبت
الاحوال ليست معلومة ولا مجهولة كلام متناقض في نفسه فان قيام الدليل
على ما لا سبيل الى علمه محال وحق المدلول ان تكون مفرداته في الدليل ليكون
الوسط جامعا بينهما فعند حذفه يلتقيان الا ان يريد انها لا تعلم على
حيالها وليست مجهولة لما علمت مع غيرها • وقد تكلم المتكلمون على كون الحال
تعلم على حيالها • وقالوا انا نعلم ثبوت الحال بعد العلم بالذات وتحقق العلم
بها مغاير للعلم بالذات • واجيب عن ذلك بان لولا تقدم العلم

هذا رد القاضي على القائل بثبوت الحال فان الصفة
اذا ثبتت ... ركبت ... وهو ...
والسوادية مثلا او اذا ركب ... الجمع ...
مثلا يمكن ان السواد ... اللون ... ما تكون
بان التركيب الا ... اذا التركيب ...
الصفة والسوادية او السوادية ...
العين النفس ... على السوادية ...
كل واحد عليه ... الصفات ...
والسوادية اذ لا ...

هذا الكلام ساقط اذ النسب والاضافات
عدمية عند الاشعري ووجودية عند
الفلاسفة

بذي الحال لم يصح ان تعلم الحال • فان قيل ما ذكره صاحب الكتاب تعرض
الكلام في الاحوال النفسية وقد قسم الاحوال الى معللة وغير معللة فما بالكم
واياه لم تخوضوا في الكلام على المعللة وهي من صور مسئلة النزاع • فنقول
انما سكت عن الاحوال المعللة لان دليله يطرد فيها وذلك ان دليله ان صحة
العلم باحد امرين مع الشك في الآخر يدل على التغاير في المفهومية والمعلومية
وهذا يطرد في الاحوال المعللة فان العلم بالعالمية والقادرية والمتحركية يثبت
ضرورة وبالدليل الدال على اثبات الاعراض يستدل على اثبات المعاني الموجبة
لها فلو كان المعلوم من كون الجوهر متحركا او عالما هو عين قيام الحركة لما صح
ان يعلم ذلك بالضرورة ويعلم ثبوت المعنى بالدليل ولما تصور ان ينكر نفاة
الاعراض وجودها مع اعترافهم بثبوت هذه الاحكام للجواهر • وهذا دليل على
اثبات الاحوال المعللة ويرد عليه ان المعلوم نسبة بين الذات وبين المعلوم
فما الدليل على ثبوت حكم وصفة هي موجبة للمعنى القائم بمحل الحكم • قوله بعد
فراغه من الكلام على الحال اعلم ان اثبات الصفات لا يتلقى الا من قياس
الغايب على الشاهد وهو يرد بيانه اذا اثبتت الاحوال فدلالة الفعل على كون
الفاعل عالما لا يلزم منه ثبوت علم يوجب العالمية الا باعتبار الغايب
بالشاهد وهو قد منع قياس الغايب على الشاهد في غير كتابه هذا بناء على
نفي الاحوال ولا شك ان من نفى الاحوال اذا قام له الدليل على كونه عالما فهو
معنى ثبوت العلم له على مساق قوله • وقد تعرض الامام لرد قياس الغايب
على الشاهد على قول مثبتي الاحوال • فنقول العلة والدليل اذا تحققا في
الغايب اغنيا عن ذكر الشاهد باعتبار ان الدليل يدل باعتبار متعلقه
والعلة توجب لنفسها وهذا مندفع ومردود عليه من حيث ان الدليل قد

يختص بالشاهد وكذلك دليل التعليل فيحتاج الى الشاهد لذلك وعدم دليل
التعليل في الغايب لا يلزم منه نفي التعليل اذ الدليل لا يلزم عكسه كما
سننبه عليه ان شاء الله تعالى قال والجمع بين الغايب والشاهد بغير
جامع تحكم يفضي الى الدهر والتشبيه والتعطيل فلا بد من جامع والجوامع
اربعة الجمع بالدليل والعلة والحقيقة والشرط ومثل الجميع قلت
تحرير هذه القسمة ان الجمع اما ان يشتمل على حقيقة واحدة او اكثر فان لم
يذكر في الجمع الا حقيقة واحدة فهو الجمع بالحقيقة ومعناه دخول الغايب و
الشاهد تحت معقول واحد فان ذكر في الجمع اكثر من حقيقة واحدة فلا بد
ان يتلازم الحقيقتان او لا وعدم التلازم يمنع من الاستدلال لجواز ثبوت
احدهما بدون الآخر والتلازم اما ان يكون وجود احدهما يلازم وجود الآخر
ام لا فان لم يلازم وجود احدهما وجود الآخر فاما ان يلازم عدمه عدمه
ام لا فان لازم العدم العدم فهو الشرط وان لازم وجود احدهما وجود الآخر
فاما ان يلازم عدمه عدمه او لا فان لازم عدمه عدمه فهو العلة اذ تلازم
العلة في طرفي الوجود والعدم وان لم يلازم عدمه عدمه مع ما ثبت من لزوم
وجوده لوجوده فهو الدليل وقد مثل ذلك بامثلة حسنة الا ان تمثيل
الجمع بالحقيقة بقوله حقيقة العالم من قام به العلم انما يصح على القول بنفي الاحوال
وقد فرع على القول باثباتها فلا يليق بسياق كلامه هذا التمثيل وذكر بعد
ذلك فصلا ثانيا في منع تعليل الواجب • وقد اختلف اصحابنا في معنى تعليل
هذه الاحوال • ولنذكر ما ذكره في الشاهد اولا • وقد اختلفوا اذا خلق الله
في ذات الجوهر علما ولزم ذلك العلم ثبوت عالمية هل الصانع تعالى وهل
المعنى والحال اللازمة له او فعل المعنى والمعنى هو الذي افاد ثبوت الحال

فذهب بعضهم الى ان المعنى والحال معقولان ومعنى التعليل عند هذا ثبوت
التلازم بينهما في طرفي النفي والاثبات فقط • ومن المتكلمين من قال
الفاعل يفعل المعنى والمعنى يوجب الحال ولم يفعل الفاعل الحال اصلا • واما
من قال بان معنى التعليل التلازم فلا اشكال عليه لان ثبوت التلازم
وكون كل واحد منهما لا يفارق الآخر لا ينافي الوجوب وانما ينافي عند
القائل بمنع تعليله من حيث ان الواجب لا يصح ان يستفاد من غيره لان
ما كان ثبوته من غيره فله العدم باعتبار ذاته بمعنى انه لو خلي وذاته لكان
معدوما وهو حقيقة الممكن والامكان ينافي الوجوب لا محالة • فمن قال
بان التعليل معناه التلازم فيقول قد يتلازم الممكنان وقد يتلازم
الواجبان ولا منافاة • ومن قال بان المعنى موجب قال الحكم لا يجب
الا باعتبار وجوب معناه فاذا قلنا لا يعقل متميزا الا باعتباره فلا يثبت
فيه اختلاف ولا تماثل باعتبار معقوليته وانما يثبت ذلك باعتبار معناه
الموجب له فكيف يبقى ما باعتباره وجب • واما كلام الخصم في قوله في
طرف ان هذا انما علل الجائز والجائز متنوع • ففيه الزام عكس الدليل وابطال
عكس العلة وهذا عكس ما يجب وخروج عن الكلام في طرف الحكم الواجب القول
في وجود الواجب فانا نحكم بالوجوب على معقوليته من حيث هو هذا الوجود
فاستغنى عن مقتضى لوجوبه بخلاف الحال فانه لا ثبت لها باعتبار
معقوليتها شيء كيف وهم يقولون لا تعلم على حيالها فكيف يحكمون عليها
بالوجوب والحكم يستدعي عقلية مورده • قال صاحب الكتاب
لم يثبت استغناء واجب الوجود عن المقتضي لوجوبه وانما يثبت ذلك
باعتبار نفي الاولية عنه • وهذا لا ينجيه فان الحكم ايضا في الغائب قد

التعليل في الوجوب

قد انتفت الاولية عنه فيمتنع استناده الى مقتضي من حيث انتفت الاولية
عنه • واعلم ان الوجوب باعتبار معقولية الواجب من لوازمه القدم و
البقاء اذ الوجوب نفي قبول الانتفاء وما لا يقبل الانتفاء فلا انتفاء
له سابقا ولا لاحقا وفي ذلك تحقق قدمه وبقائه فلا افتقار للواجب
الى المقتضي على هذا الاصل الا ان يرد التعليل الى التلازم كما ذكر الاولون
قوله لا يصح تعليل الوجود الجائز مع جوازه فيقال له لا يلزم من تعليل الحكم
الجائز تعليل الوجود الجائز لان معقولية الوجود والحال مختلفان • نعم يلزم
ذلك المعتزلة اذ قالوا ان الوجود حال فمعقولية الجائز فيه كمعقولية الجائز
في سائر الاحوال • فيقال لهم لم اختص بالتعليل بعض الاحوال الجائزة دون
باقيها قوله بعد ذلك لا سبيل الى منع تعليل الواجب واذا قيل به فهو
منتقض طردا وعكسا الخ قلت قد سبق التنبيه على انه لا يلزم من تعليل
الحكم الجائز تعليل الوجود الجائز الا ان يورد بطريق الالزام على المعتزلي
اذ قال ان وجود الجوهر حال زائد على ذاته وهو الذي اشار اليه في الجواب
عن عذرهم عن الالزام وقوله ان قولهم يستقل الواجب بوجوبه يبطل
باشياء • منها ان كون العالم عالما معلل في الشاهد وهو حالة بثبوت
الحكم واجب فيقال له المراد بالوجوب ما لا يقبل الانتفاء وما صح انتفاؤه
خرج عن كونه واجبا وترجح احد طرفي الجائز لا يلزم منه وجوبه فانه جائز
باعتبار صحة العدم وصحة العدم لا تنتفي بتحقق الوجود كما ان قبول
الجوهر للسواد لا ينتفي بتحقق البياض نعم المستحيل الجمع بين الثبوت
والانتفاء كما يستحيل الجمع بين المتضادين • وانما اورد هذا الكلام الزاما
على اصولهم وحقق الالزام بمسئلتين • احديهما خروج الشيء في حال حدوثه

عن كونه مقدورا فاذا قالوا باستغنائه عن الفاعل في حال الحدوث فيلزمهم
القول باستغنائه عن العلة وقد يفرق الخصم بين احكام العلل وبين احكام
الفاعل المختار • المسئلة الثانية ان الصفات التابعة للحدوث لا تمتنع
بمقتضى عندهم لوجوبها عند الحدوث وليست واجبة باعتبار معقوليتها
بل باعتبار تحقق لازمها وهو الوجود فيلزمهم هذا في كل ما وجب في حالة
باعتبار الغير • ثم قد عللوا التماثل وهو واجب في كل مثلين فلم يستقم منهم
القول بمنع تعليل الواجب ثم الزمهم ما سلموه من اطراد الشرط شاهدا
وغايبا وهذا لازم اذا فرعنا على القول بان معنى التعليل التلازم فلا فرق
بينه وبين الشرط الا ان الشرط يلازم من احد الطرفين والعلة تلازم
من طرفي الوجود والعدم • اما اذا قيل ان معنى التعليل افادة المعلول
فيظهر الفرق بين العلة والشرط ولا يتحقق الالزام • ثم خاض بعد ذلك
في الحجاج بهذا تقتضي الكلام على هذين الفصلين • واحتج بطرق • الطريقة
الاولى قال قد سلمتم ان كون العالم عالما حكم ثابت للذات وكونه
مريدا حكم ثابت للذات وانهما معللان شاهدا فلو جاز ان يكون احدهما
للنفس غايبا وهو كونه عالما للزم ذلك في الارادة وهو كونه مريدا • وتقرير
اللزوم انه كونه مريدا لما علل شاهدا وحكم العلة ان تنعكس فاذا وجب
العكس ثم وجب العكس ههنا اذ معقولية التعليل ولزوم العكس في الكل واحد
ثم قال صاحب الكتاب يتضح هذا بالسبر والتقسيم • فنقول
امتناع ثبوت كونه مريدا لنفسه لا يخلو اما ان يكون مستندا الى وجوب
تعليل الحكم غايبا فذلك مطرد في كونه عالما لان جهة الوجوب بين التعليل
شاهدا والعلة لازمة العكس واما ان يستند الى ما ذكروه وهذا به من انه

لو كان مريدا لنفسه لعم • وقد اوضحنا بطلان ذلك عند الكلام في الارادة
وهذا الكلام انما يرد على من يسلم من المعتزلة ان الباري تعالى مريد بارادة
اما من زعم منهم انه ليس بمريد او انه مريد لنفسه وفسر ذلك بانه غير
مغلوب ولا مستكره فلا يتوجه عليه هذا الالزام فان كونه مريدا عنده
ليس بحكم اصلا فلا يتوجه عليه هذا السوال • ولمن قال منهم انه مريد
بارادة ابدا قسم ثالث فان القسمة غير حاصرة وذلك انه يقول انما
هو مريد بالارادة امتنع كونه مريدا لنفسه من حيث لم يجب الحكم بكونه مريدا
ازلا فانهم يحيلون كونه مريدا ازلا فهذا الحكم عندهم جايز طارد ويمتنع
ان تكون صفات النفس من المتجددات فيعود الكلام الى امتناع تجدد
الاحكام على الازلي • ويمكن ان نقول الامتناع لا يعلل اصلا حتى يقال لم
امتنع كونه مريدا لنفسه • الطريقة الثانية ان نقول ثبت التعليل
للحكم شاهدا فيلزم ان لا يثبت بدون علة غايبا • وتقريره ان معنى
التعليل التلازم وما وجب في العقل ملازمته للشيء استحال ثبوته بدونه
ولو كان الوجوب بناء في اللزوم لجاز ثبوت العلة دون حكمها لاجل
الوجوب وهو محال • وكم على هذه الطريقة سوالان الاول ان التعليل
في الشاهد انما كان للجواز وقد بينا ان انتفاء الجواز لا يلزم منه نفي
التعليل اذ الجواز دليل التعليل والدليل لا يلزم عكسه • السوال الثاني ان
قالوا عالمية الباري تخالف عالمية الشاهد فلا يلزم من تعليل الحكم في
الشاهد تعليل ما يخالفه • واجاب عن هذا السوال بان قال قد ثبت
اختلاف العلوم شاهدا وغايبا والجهة التي من اجلها عللت احكامها
واحدة فلاجله علل هذا الحكم مطردا شاهدا وغايبا • ثم نقول ادراك

فيه نظر

الاختلاف بين الحكمين مع الاعراض عن معانيهما الموجبة لهما فيه التزام
العلم بهما على حيالها وذلك باطل ولا شك ان كل مختلفين تميز احدهما عن
الآخر فلا بد من اختصاص احد المختلفين عن الآخر بصفة نفسية وفي ذلك
اثبات الحال للحال وهو محال ثم الزم الشرط وقد صرح بان التعليل يعني
التلازم وهذا الذي سبق التنبيه عليه فالشرط يلازم في احد الطرفين دون
الآخر والعلة تلازم في الوجهين قال صاحب الكتاب لا تحقق ان معنى
التعليل التلازم والعبارة المتداولة بين الاصوليين ان تسمية العالم عالما
تقتضي علة موجبة موضوعة للتفاهم والتمييز بين ذات وذات قلت
هذا الكلام غير سديد فانه بنى الكلام على اثبات الاحوال وهذه العبارة
التي ذكرها متداولة بين الاصوليين انما يذكرها نفاة الاحوال واعلم ان
الذين نفوا الاحوال لا يمكنهم التعليل لان العلة تستدعي معلولا والوجود
لا يعلل والعدم لا يعلل ولا واسطة وقد ذكر بعض الاصحاب ثبوت
التعليل مع نفي الاحوال فقيل له ما المعلول فقال تسميته عالما وهذا غلط
فان التسمية اولا عبارة عن اللفظ وهو وجود والوجود لا يعلل ثم
ان الالفاظ لا تدل لذواتها وانما تدل بالوضع والاصطلاح فاي معنى للتعليل
ثم التسمية ترجع الى وجود لفظ دال على المعنى والوجود لا يعلل وربما انفصل
بعض الائمة عن هذه الاسولة بان قال العلم يوجب لمن قام به استحقاق
التسمية الموضوعة للتفاهم والتمييز بين ذات وذات وهذا فاسد لانه
لا يستحق في العقل ان يسمى وجاز في المعقول ترك هذا المعنى بغير تسمية
والكلام الضعيف كلما تعسف في تقريره زاد ضعفا فالحق اذا انه
لا معنى للتعليل اذا نفيت الاحوال فاذا استبان ان الوجود لا يعلل

والعدم لا يعلل ولا واسطة فاذا صاحب الكتاب بنى الامر على اثبات
الاحوال ليتمكن من التعليل ثم في التقرير عدل الى مذهب مردود فرفع
على القول بنفيها فلم ينتظم الكلام الطريقة الثالثة وهي عمدة شيخنا
ابي الحسن رضه قال المتعلق بالمعلوم علم فالمعلوم اذا كان محاطا به
على وجه الكشف والايضاح للعالم فلا بد ان يتعلق به علم وهذا نظر الى
الحقيقة الآن صدر الكلام بان الامر مبني على الجمع بين الشاهد والغائب
وهذا استغنى به عن النظر الى الشاهد بالكلية فان شواهد الافعال
ارشدت الى ان الفاعل لا بد ان يكون محيطا بما يفعله والاحاطة بالفعل
هي معنى العلم فاذا دل الفعل على ذلك وحقيقة مدلوله هو العلم لم تبق حاجة
الى النظر في الشاهد قال وهذا الالزام على طريق المعتزلة فانهم زعموا
ان العلم الحادث اذا تعلق بمعلوم معين فكل علم تعلق بعين متعلقه
فهو مثل له وبنوا على ذلك علما قديما يتعلق بمتعلق العلم الحادث لانه
لو ثبت لكان مماثلا للعلم الحادث وانما بنوا ذلك على ان الاشتراك
في الاخص يلزم منه التماثل واخص وصف العلم الحادث تعلقه بالمعلوم
على حكم الايضاح والثقة بالمعلوم وعلى الجملة نحن انما ننكر على المعتزلة
ان قالوا ان الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في بقية الصفات
النفسية على حكم التعليل فاما ان يكون الاخص وصفا نفسيا يلزم
ثبوته بقية الصفات النفسية لا على حكم التعليل فهذا لا نأباه فمن
المحال وجود السوادية دون اللونية فكذلك خاصية العلم فمن المحال
وجودها بدون العلم الآن هذه الدلالة وان اثبتت العلم فلا تفيد
كونه زائدا على الذات وابو الحسن من نفاة الاحوال واخص وصف

الشيء هو وجوده المفارق لغيره في حقيقته فاذا لا احد له حقيقة ووجودا
امتنع تقريره تلك الحقيقة والوجود غير تلك الحقيقة ومن اثبت الحال
يستدل بهذه الطريقة فيقول الذات بما هي ذات معقول يشترك فيها
كل ذات وانما تتمايز الذوات بخواصها فما ثبت له خاصية العلم وجب
ان يكون عالما اذ لا معنى للعالم الا ذات متميزة بهذه الخاصية ففي هذا اثبات
العلم وكونه زائدا مسئلة اخرى تتعلق بالقول في مسئلة سواد حلاوة
وستاتي ان شاء الله تعالى

شبه نفاة الصفات

اما الفلاسفة
فقد نفوا الصفات بالكلية فلم يثبتوا للباري تعالى معنى ولا حالا ولا
وجها واعتبارا بل صفاته ترجع عندهم اما الى سلب او اضافة او ما هو
مركب من سلب واضافة وانما حملهم على ذلك ان ذلك على زعمهم يلزم
منه الكثرة في واجب الوجود بذاته وهو مناف للوحدة الواجبة له
وتناهوا في ذلك الى ان نفوا ان يكون للباري تعالى ماهية وراء كونه
موجودا فقالوا انيته عين ماهيته وارادوا بالانية الوجود قالوا لانه
لو كان في حقيقته امر زائد على الوجود لكان كثرة في واجب الوجود وربما
عبروا عن ذلك بان قالوا اثبات امر زائد على مطلق الوجود يلزم منه
ان يكون ذات واجب الوجود مركبة والتركيب يشعر بالجواز المنافي
للوجوب وهو يفيد عندكم الحدوث وقد قام الدليل على قدمه هذا كله
شبههم في نفي الصفات المعنوية والنفسية والاعتبارات التي يسمونها
الذاتية ويقولون في نفي صفات المعاني عنه لو كانت ثابتة فاما ان
تكون ذاتية فيلزم التركيب كما في القسم الاول مع انكم تحيلون ان تتركب
حقيقته من ذوات عديدة فتستغني عن اقامة الدليل على ابطال هذا القسم

وان لم تكن ذاتية فهي عارضة وكل عارض معلل فيلزم تعليل هذه الصفات
اعني صفات المعاني قالوا وانتم ايضا تمنعون تعليل الوجود ونحن
وان جوزناه فهو ممتنع ههنا لمنافاة وجوب الوجود بالذات فهذا
حاصل كلامهم في هذا الباب والجواب عن كلامهم ان نقول اما
اثباتكم وجودا مطلقا وزعمكم انه هو حقيقة واجب الوجود فنقول اولا
معقولية الوجود بما هو وجود والذات بما هي ذات اما ان يتساويا
في المعقولية بالنسبة الى الذوات كلها اولا فان تساوت وقد ثبت
الاختلاف بين الواجب والجائز في الاحكام العقلية فواجب الوجود
يخالف بما لا تحصل به المخالفة والمخالفة مما تقع به المشاركة محال في العقل
فان كل حكم ثبت لواجب الوجود يكون باعتبار امر وقعت الشركة بينه
وبين جائز الوجود وان لم يكن معقول الوجود متساويا فلم يفهم معنى
الوجود الثابت له ويمتنع ان يقام عليه الدليل فان كل مدلول لا بد
ان يكون فيه قضية يتطرق اليها التصديق والتكذيب وكل قضية كذلك
لا بد ان يفهم كل مفرد من مفرداتها اولا ليتضح فهم نسبة احدهما الى الآخر
ولا بد ان يكون كل مفرد من مفردي المطلوب ثابتا في مقدمة من مقدمتي
الدليل الا ان الحد الاوسط يجتمع مع كل واحد منهما في مقدمة فاذا
حذف لزم التقاء الطرفين وهو النتيجة فاذا لم تكن حقيقة الوجود
مفهومة اولا قبل اضافته اليه ثم يضاف اليه لم يصح استنتاجه من
الدليل مضافا اليه فان قالوا بتخصيص الوجود بالوجوب وبه تحصل
المخالفة قلنا الوجوب ايضا حكم عقلي ثبت لمطلق الوجود وهو
مشترك بين الموجودات فما ثبت للوجود باعتبار كونه وجودا لزم

المراد في كل وجود وعند ذلك يجب وجود الجائز واجتماع الوجوب والجواز
على موضوع واحد محال وان اثبتوا خصوصية زائدة على الوجود لزمتهم
الكثرة والتركيب المحذور ان عندهم قال بعض متاخريهم انما
يلزم التركيب من الجنس والفصل والوجود ليس بجنس لانه مقول على
الموجودات بالتشكيك قيل له انتم وضعتم هذا الاصطلاح بينكم من
غير حقيقة فلا تنتفعون به في المعقولات وذلك ان المشككة عندكم
هي الفاظ دالة على ذوات عديدة لاشتراكها في معنى عام الا انه لا تستوي
نسبة المعنى العام الى الذوات بل هو في بعض الذوات اول واولى وتتفاوت
بالنسبة الى الذوات بجهات اخر كالشدة والضعف والتقدم والتاخر
والقوة والفعل وهذا الاختلاف لعارض وكل متواطئ اعترفتم بكونه
جنسا للابدان تختلف الذوات فيه بعارض زائد على معقوليته فلم
تفيدوا بهذا الاصطلاح معنى لكون فارقا بين معقوليات الاشياء
ثم انكم تعلمتم ان المطلقات لا وجود لها في الاعيان فلم يصح ثبوت لونية
مطلقة ولا حيوانية مطلقة مع ما فيها من التركيب العقلي عندكم ولا بد
من خصوص في الوجود فلم صرتم الى اثبات وجود مطلق فان قالوا انما
صرنا الى ذلك حقيقة من لزوم الكثرة المناقضة للوحدة والتركيب
المنافي للوجوب قلنا ان اردتم بالوحدة نفي الانقسام والتجزي فنحن
نسلم ذلك وان اردتم بالوحدة نفي ما به تخالف ذات واجب الوجود
سائر الذوات فهو محل النزاع فلم صادرتم عليه مع ان وجود المطلقات
اذا استحال في الاعيان كيف يلزم ثبوت المستحيل وتعتذر عن
التزامه بانه يفضي الى امر آخر نعتقد استحالته فان قالوا الانقسام

المعترف بنفيه ينقسم الى انقسام محسوس والى انقسام معقول فان نفيتم
الانقسام المحسوس يبقى عليكم نفي الانقسام المعقول فنحن نفينا
الانقسام على الاطلاق قلنا الانقسام المعقول اجمعنا وان اردتم به
ثبوت جزئين يصح افتراقهما فهذا التركيب محال والانقسام عنه منفي
قوة وفعلا بهذا الاعتبار وان اردتم بقبول القسمة صحة العلم
بالوجود مع الذهول عن اخص وصفه فالذهول عن المعلوم لا يوجب عدمه
ولا افتراقه ولا صحة مفارقته لما ثبت له فلم يكن ذلك قبول انقسام
بوجه على ان هذا القدر المدعى هو محل النزاع فلم صادرتم عليه ولا نسلم
الاصحة المفارقة وهذه الكثرة التي تنازعنا فيها ليست كثرة في الوجود
عندكم وانما هي اعتبارات في الذهن لا ثبوت لها من خارج والكثرة الذهنية
ترجع الى صحة العلم بوجه مع الذهول عن وجه من وجوه الموجود الواحد فاين
الكثرة في الوجود وهذه القسمة العقلية ان اردتم بها صحة ادراك العقل
احد الوجهين مع الذهول عن الآخر مع انهما في معقوليتهما لا يصح افتراقهما
بل يجب تلازمهما عقلا فلم منعتم ذلك نعم نحن نمنع من اطلاق لفظ
القسمة عليه لما فيها من الدلالة على الافتراق المستحيل فاذا لم يريدوا
افتراقا محسوسا ولا معقولا فاي معنى يفيد تسمية هذا قسمة ويغالط به
مع تحصيل المعنى مباينا لمعنى القسمة ثم نقول المستحيل على واجب
الوجود مطلق الكثرة او كثرة ترجع الى وجود ان قلتم مطلق الكثرة
فيلزمكم نفي الوجوب وكونه مبدا وحكما وعقلا وعلة والاضافات
اذا كثرت فقد تكثر واجب الوجود كثرة مطلقة وان عنيتم به
كثرة ترجع الى الوجود فنحن نسلم ان ذاته وجود واحد ولا تركيب في ذاته

من موجودات بوجه. وأما ما ذكروه من استحالة صفات المعاني فلا يلزم
ان تكون حقيقة واجب الوجود مركبة من الصفات مع القول بانها موجودات
اذ يلزم منه التركيب كما ذكروا وهو محال. وأما قولهم انها غير ذاته
وقولهم كل عارض معلل فينبغي ان يزال عن هذا اللفظ الاشتراك
فان العارض يطلق بمعنيين. احدهما الطارئ في الوجود وهو الحادث
وذلك يستحيل في وصفه وسموهم ما فهمت الحقيقة بدونه عارضا
وليس طاريا في نفسه. فنقول اتركوا لفظ العارض لما فيه من
الاشتراك الموهم لمعنى قد سلم استحالته وقولوا كلما فهمت الحقيقة
مع الذهول عنه فهو معلل وعند ذلك يتوجه عليكم المنع لهذه المقدمة
وبم تنكرون على من يقول ما فهمت الحقيقة مع الذهول عنه وان كان
زائدا على الحقيقة فهو واجب لها ويستحيل مفارقته لها ووجودها
بدونه فلم يلزم من الافتراق في العلم الافتراق في الوجود لولا التحكم في
المعقول بالفاظ موهمة وعبارات مشتركة. وربما يتمسكون في نفي
الصفات بان قالوا الصفات مفتقرة الى الذات وبعضها شرط في
الباقي كالحياة التي هي شرط في القدرة والعلم والارادة والافتقار
ينافي الوجوب اذ الواجب مستغن على الاطلاق وذلك مناف للافتقار
والحاجة والشرط متقدم على المشروط في العقل وذلك محال في واجب
الوجود. والجواب عن هذا ان هذا خارج على الحرف الذي قررناه
وذلك ان لفظ الافتقار يشعر بالحاجة وهي مستحيلة عليه لان الحاجة
الى المقتضي اشارة الى ما يفيد الوجود بحيث لو قدر عدمه لما وجد
المقتضى ولا يصح القول بافتقار الصفات الى الذات ولا بافتقار

الذات الى الصفات فان كل واحد من القسمين لا يفيد الآخر ولا يعطيه
الوجود ووجوب كل واحد منهما يمنع من تقدير انتفائه وما لم يزل شرط
تحققه ثابتا امتنع ثبوت الحاجة فيه اذ المحتاج لا بد ان يفقد
ما هو محتاج اليه فيتوقف حصوله على مفيد له ما هو محتاج اليه وما وجب
وجوده امتنع ثبوت الحاجة اليه. فحاصله ان المتلازمين لا يصح ثبوت
احدهما في العقل بدون الآخر فسموا هذا التلازم المشير الى امتناع
ثبوت احدهما بدون الآخر افتقارا فان كان هذا المعنى سميتموه
انتم افتقارا فما الدليل على نفي هذا المعنى الذي لا نسميه نحن افتقارا
واتركوا عنا لفظ الافتقار الموهم لما نسلم استحالته وقولوا لا يمكن
ثبوت واجب يلازمه واجب او لا يمكن ثبوت واجب لا يصح وجوده
خاليا عن واجب آخر وعند هذا يتوجه منع هذه المقدمة. أما المعتزلة
فقد ذكروا طرقا. منها ان قالوا القول بثبوت معان قائمة بالذات
يلزم ان توجب احكاما هي واجبة وتعليل الواجب محال وما افضى
الى المحال فهو محال. والجواب عن هذه الشبهة منع المقدمتين
أما المقدمة الاولى وهو ان اثبات المعاني يلزم منه ان توجب احكاما
واجبة فمنعها متوجه على القول بنفي الاحوال المعللة كما سبق وأما
الثانية فمنعها متوجه من حيث ان الواجب لا يعلل بمعنى انه مستفاد
من غيره او بمعنى التلازم. وقد سبق التنبيه عليه ايضا. ومنها
انهم قالوا اثبات قدماء يلزم منه خرق اجماع الامة اذ الامة
مجمعة على ان القديم واحد وهذا مندفع فان الامة اجمعت على
ان القديم الموصوف باوصاف الالهية واحد وما قالوا انه ذات

لاصفات لها نعم لفظ الواحد قد يطلق على ما قلناه وعلى ما ذكرتموه فازيلوا
الاشتراك من اللفظ وقولوا الامة مجمعة على انه لا صفات له فلا تجدون
الى صحته سبيلا • ومنها انهم قالوا القول بقديم ثان يوجب مشاركة
الذات في الاخص ويلزم منه الاشتراك في ثبوت الالهية اذ اخص
وصف الاله كونه قديما • وهذا مندفع فان القدم سلب والسلب لا يصح
ان يكون اخص وصف الاله • وبيان ان القدم سلب انه عبارة عن نفي
سبق العدم ونفي هذه الاضافة سلب لا محالة هذا هو الجواب المرضي
عندنا • وقد اجاب صاحب الكتاب بان منع ان الاشتراك في
الاخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات وقد تقدم الكلام
عليهم في تعليلهم التمثيل الا ان الاشتراك في الاخص الذاتي يلزم منه
الاشتراك في الاعم الذاتي لزوما لا على حكم التعليل • ثم الزمهم على ذلك
ما نقضوا به قاعدتهم نه • وهو انهم اثبتوا ارادة حادثة للباري تشارك
ارادتنا عند تعلقها بمتعلقها في اخص وصفها واحديهما لا توجد الا في
محل والاخرى مستغنية عن المحل وذلك ما يبطل القول بلزوم الاشتراك
في جميع الصفات عند الاشتراك في الاخص وهذا لازم للبصريين من
المعتزلة خاصة ثم من اصلهم ان الواجب لا يعلل فكيف يعللون التماثل
بالاشتراك في الاخص • ومن الشبه التي يعتمدونها ان قالوا القول
بثبوت صفة عامة في تعلقها يفضي الى محال وهو قيام معنى واحد
مقام معاني مختلفة وذلك محال بيانه ان العلوم الحادثة مختلفة
باختلاف متعلقاتها بدليل انه لا يسد احدهما مسد غيره ويضاد
واحد منها ما لا يضاد غيره وفي ذلك قطع بنفي التماثل ويلزم منه

الاختلاف فان جاز ان تقوم ذات مقام ذوات مختلفة فيجوز ان
تقوم صفة واحدة مقام القدرة والعلم والارادة وذلك محال • قال
صاحب الكتاب في الجواب هذا مما لا يلزم الجواب عنه فانه بحث في
تفصيل الصفات وهم نافونها فكيف يستقيم البحث في تفصيل ما
قد نفي اصله قلت هذا السوال يتعين الجواب عنه من وجهين
احدهما ان تقرير المذهب اذا افضى الى ممتنع فيجب ان يمتنع وهذا من
انواع الدلالات فكيف يقال لا يجاب عنه • الثاني ان الزام الخصوم على
اصولهم مقبول عند النظار فكيف لا يجاب عنه وما على الملزم من اعتقاده
نقيض ما الزم الخصم على اصله واذا تحقق ذلك وجوب الانفصال عنه
فقد اختلف طرق الاصحاب في الانفصال • فذهب بعضهم الى سلوك
طريق المعقول في الانفصال وبنوا هذه المسئلة على مسئلة اخرى وهو انه
هل يجوز ان يكون خاصيتا عرضين مختلفين ثابتتين لذات واحدة كسواد
هو حلاوة لاجتماع خاصيتي السواد والحلاوة ام لا والذي احال ذلك طرده
في الصفات الازلية ودليل ابطال سواد حلاوة انه يلزم منه ثبوت التضاد
ونفيه على موضوع واحد فان السواد لا يضاد الحلاوة ويضاد البياض و
الحلاوة لا تضاده فاذا اجتمع الخاصيتان لذات واحدة ثبت التضاد
والتنافي وذلك محال • واعلم ان مسئلة سواد حلاوة انما تلزم على
مذهب من قال بثبوت الاحوال اما من نفاها وقال اخص وصف
الشيء وجوده فحصول القول باجتماع خاصيتين لذات واحدة ان يكون
الوجودان وجودا واحدا وذلك محال • وهذا كله يطرد في الصفات الازلية
فلو ثبتت لصفة واحدة خاصية القدرة والعلم للزم منه ان يضاد الجهل

الانفصال

ولا يضاده وذلك محال ويلزم منه ان يكون الوجود ان وجودا واحدا
وهو محال • واعلم انه يمكن الفرق بين نسبة قيام العلم الواحد مقام
علوم مختلفة وبين نسبة قيام القدرة مقام العلم والارادة والقدرة
فان الاختلاف بالنظر الى المتعلق قد ينتفي عند عموم تعلق العلم فجاز ان
تقوم الواحد مقام العدد عند اتحاد النوع اذا اتحد المتعلق في الواحد
من نوعه بخلاف الاختلاف النوعي كالعلم والقدرة ولا يمكن ان تقوم
صفة مقام القدرة والعلم وان فتح ذلك فقد جوزوا قلب الاجناس
واختلال الحقائق وهو محال • وقد اورد على نفسه سؤالا آخر وهو الاجتزاء
بالذات عن الصفات فقال هذا مما لا يلزم الجواب عنه نظرا الى ما تقدمه
في السؤال السابق • والدخل عليه على ما سبق تحقيقه • ثم الجواب من حيث
المعقول على الوصف المتقدم في السؤال الاول ان حكم الصفات عدم صحة
الوجود بدون الحلول في المحل وحكم الذات الاستغناء عن المحل وهذا
جمع بين نقيضين ايضا • هذا الكلام على هذين السؤالين من حيث المعقول
واما القاضي رضه فقد التجى الى السمع وهو الذي اختار الامام ههنا وحقق
السمع بدليل الاجماع حتى ان من قال علمه ذاته قال ذاته ليس بعلم ولو
جاز ما ذكروه لكانت ذاته علما وذلك محال قال واحق الناس
بمنع ذلك المعتزلة فان الوجودين المشتركين في الاخص يلزم ان يشتركا
في سائر الصفات النفسية فلو كان الوجود الازلي القائم بنفسه
يثبت له خاصية العلم للزم ان يشارك العلم الحادث في جميع الصفات
النفسية ويماثله ويلزم من مماثلتهما ان يجب لكل واحد منهما ما وجب
للآخر • ثم نقول نحن نجد من انفسنا علما ضروريا بانه يلزم من

وجود النوع وجود الجنس ولو فتح ذلك لم يلزم من وجود النوع وجود
الجنس باعتبار ان خاصية المعنى اذا ثبتت لغير المعنى فقد وجد
الاخص الذاتي بدون جنسه الاعم له وذلك يبطل الحقائق فبطل
ما تخيلوه من ثبوت خاصية معنى لذات قائمة بنفسه ففيه اثبات
العلمية مثلا بدون المعنوية وهو عين اثبات النوع بدون الجنس
ومنعه دلالة العقول على كون العلم زائدا غير مستقيم لما ذكرناه فليتامل
ولا ننكر ان السمع مما يصح الاستدلال به ايضا في هذا المقام فان صحة
دلالة السمع بالمعجزة لا تتوقف على الكلام في تفصيل الصفات • واما
قول ابي الهذيل ان الباري تعالى عالم بعلم هو ذاته وذاته ليس بعلم
فهو اشارة الى وجود العلمية بدون المعنوية فكانه يقول لو كانت
ذاته علما لكانت معنى مفتقرا الى محل يقوم به وخاصية العلم ثابتة لها
الا انا نقول له ان كان العلم تتقوم حقيقته بالمعنوية فذاته ليس بعلم
وان لم تتقوم حقيقته بالمعنوية بل يكفي في حقيقته وجود الخاصية
التي هي العلمية فذاته علم فالجمع بانها علم وليس بعلم متناقض متهافت
فلهذا عد هذا القول من فضايحه • وبعد تمام ذلك فاعلم ان الاستدلال
بالاجماع في هذا المحل فيه قلق فان تقرير هذه المقالة وامثالها لو
صدرت عن متكلم من متكلمي الاسلام فلا يجب ان تتواتر وتشتهر
وتتناقلها الناقلون بل جاز اندراسها بعد ظهورها ثابت ثم من اين يعرف
عدم المخالف بهذا بعد ظهور الكلام في هذه المسئلة • واما العصر الاول
فلا يكاد ينقل فيه من احاد هذه التفاريع شيء فلم يتمشى هذا الاستدلال
والالتجاء الى مسالك العقول متعين على ما شرحناه وبالله التوفيق

فصل في اقامة الدليل على ثبوت الارادة الازلية وبطلان القول بالحدوث منسوب الى ارادته تعالى • وقد تقدم ان البارى تعالى مريد بارادة قديمة ازلية وذكرنا افتراق المعتزلة في كونه مريدا على الحقيقة فمن ناف ومن مثبت ولم تتحقق اثبات كونه مريدا على الحقيقة الا على مذهب البصريين الا انهم قالوا هو مريد بارادة حادثة لا في محل • وقد نقضوا جملة من القواعد في المعقولات • فمن ذلك اثبات استغناء المعانى عن المحال • وابطال التفرقة بين الذوات القائمة بانفسها وبين المعانى المفتقرة الى المحل • واثبات احكام المعانى لذات مع عدم اختصاصها بها • وربما اعتذروا عن ذلك بان قالوا الارادة لا في محل والبارى تعالى لا في محل فيجب اختصاصها لذلك به • وهذا سخيف فان قولنا لا في محل مشترك بين امرين مختلفين في المعقولية فقد يقال لا في محل للجوهر والمراد انه ليس مختصا بمعنى اختصاص الصفة بالموصوف • وقد يقال لا في محل ويراد به انه ليس في مكان وحيز والاعتبار الاول متحقق في الجوهر والاعتبار الثاني متحقق في العرض ثم عندهم يجوز ان يخلق الله تعالى فناء لا في محل وهو معنى يلزم منه نفي الجواهر كلها ولا تفنى الا به فهلا عاد حكمه اليه لكونه لا في محل ثم لو وجد هذا الفناء واراد البارى تعالى ايقاع حادث بارادة لا في محل فيلزم ان يعود حكمها الى الفناء لانه لا في محل والا بطل وجه الاختصاص • ومن المناقضات ان الدليل على اثبات الارادة لكل واقع متخصص بوجه من وجوه الجواز يطرد في الارادة على تقدير القول بحدوثها اذ قد تكون مختصة بزمان يجوز ان توجد قبله ويجوز

ان توجد بعده فاختصاصها بزمان وجودها يدل على ارادة موقعها لتخصصها بزمان وجودها واذا اطرد فيلزم منه اثبات ارادة للارادة ويتسلسل وهذا جار في كل صفة تتوقف صحة وجود الفعل عليها لو كانت حادثة لاستدعت متعلقا بها من جنسها وذلك يلزم التسلسل لا محالة • فنقضوا الدليل العقلي وقالوا الارادة لا تراد • والاعتذار عن النقض بعد توجيهه غير سائغ مع انه يجوز ان يخلق الله تعالى له ارادة ضرورية فلا بد ان يريدها وفي تجويز ذلك ابطال القول بان حكم الارادة ان لا تراد • ومن المناقضات انهم منعوا جهما من القول باثبات علوم حادثة على الوصف الذي ذكروه في الارادة بما يتوجه عليهم مثله في الارادة وامتنعوا من كون الكلام لا في محل مع كونه محدثا وقالوا يقوم بمحل هو جماد ولم يقولوا بذلك في الارادة • وقالوا الارادة لا يصح ان تقوم بجماد بخلاف الاصوات • فقيل لهم ان ساغ لكم نفي اصل المحل فلم لا يسوغ لكم نفي شرط المحل • ثم نقضوا قاعدة التماثل فان ارادتنا اذا تعلقت بعين مراد البارى تعالى كانت مماثلة لارادته مع استغناء ارادته عن المحل وافتقار ارادتنا للمحل وفي ذلك اثبات تباين المثلين في الاحكام الواجبة وذلك مناقض لحقيقة التماثل • ومن المناقضات انه يلزم من ذلك تجدد الاحكام الحادثة على ذاته ولئن جاز ذلك جاز قيام المعانى الحادثة به

فصل في الرد على جهم في اثبات علوم حادثة للبارى تعالى • والرد عليه كالرد على البصريين في اثبات ارادة حادثة حرفا حرفا • وانما البحث الآن في الشبهة الحاملة له على

ذلك

وذلك انه اعتقد ان العلم بان سيوجد الممكن غير العلم بوجوده ** وهذه
الشبهة مثار الضلالات ومناط تعشب الاهواء فمنها صارت
الفلاسفة الى استحالة كون البارى تعالى يعلم الجزئيات لانه يلزم
منه التغير ** ومنها ذهبت الكرامية الى ان البارى تعالى محل للحوادث
ومنها صارت الجهمية الى ضلالاتهم وايراد هذه الشبهة لهم ان يقولوا
البارى تعالى كان عالما فى الازل بان العالم سيوجد فاذا وجد فلا يكون
عالما بان سيوجد فان من ضرورة قولنا انه عالم بانه سيوجد توقع
الوجود فى المستقبل وذلك لا يتصور فى حال الوجود والعلم بانه وجد
لا يتصور ازلا وما لا يتصور ازلا وجب ان يكون حادثا ** وبيان عدم
تصوره ازلا ان العلم حقه ان يتعلق بالمعلوم على ما هو به وهو منتف
ازلا لما قام البرهان عليه من استحالة قدمه ووجوب حدوثه فلو كان
العلم بالوجود ازلا لزم ثبوت هذا المعلوم ازلا وهو محال ** والجواب
ان نقول العلم بان سيوجد علم بالوجود فى زمن الوجود اذ معناه الوجود
المضاف الى زمان متوقع وعند الحصول لا بد وان يكون هو ذلك المعلوم
المضاف الى ذلك الزمن المتوقع اذ لو كان غيره لبطل العلم بانه سيوجد
ايضا وكان ما علم انه سيوجد لا يوجد وهو محال واذا كان الوجود
الحاصل زمن الوجود واجبا لزم ان يكون هو المعلوم اولا فاتحاد المعلوم
يوجب تماثل العلمين المتعلقين به واذا قدر العلم باقيا لا يزول فيقوم
مقام العلمين ** ومن منع تماثل العلمين فى الشاهد لاعتقاده ان كل علم
يتعلق بنفسه وبمعلومه فلم يتساويا فى التعلق فيكفيه اتحاد
المعلوم فانه يلزم منه الاستغناء عن تجدد علم وفيه ابطال الشبهة

على انا نقول لهم اذا كان العلم بالوجود لا يتصور ازلا والعلم بان سيوجد
لا يتحقق عند الوجود فيلزم عدم كونه عالما بان سيوجد حالة الوجود
لتحقق المنافاة عندكم ويلزم من هذا عدم الازلى الواجب سواء
قدرتم كونه عالما بمعنى هو وجود او حال غير وجود فتنتفى المنافاة
ثم نقول العلم بان سيوجد مخالف للعلم بالوجود فى حقنا او مماثل
فان قلنا بالمماثلة لزم منه ان دوام احد المثلين يغنى عن تجدد ثان
اذ كل واحد من المثلين يسد مسد الآخر وان قلت هما مختلفان
فيتضادان ام لا والتضاد يلزم منه ما ذكرناه آنفا ** وعدم التضاد
يلزم منه جواز وجود احدهما مع انتفاء الثانى وفيه صحة مجامعة احدهما
لضد الآخر فيكون عالما بالوجود حال الوجود مع الجهل وذلك ممتنع
فان قيل فالعقلاء يفرقون بين اعتقاد ان وجد وبين اعتقاد
ان سيوجد ** قلنا هذا اختلاف بالتعبير عن المفهوم الواحد لا اختلاف
فى حقيقة المعلوم فان الوجود المضاف الى الزمن المعين ان عبر عنه
قبل ثبوته عبر عنه بصيغة المستقبل وان عبر عنه فى حال وجوده عبر
عنه بصيغة الحال وان عبر عنه بعد وجوده عبر بصيغة الماضى
والحاصل ان حال التعبير عن الشئ اما ان يقارن حال ثبوته او لا يقارن
فان لم يقارن اما ان يتقدم او يتاخر وتختلف الصيغ بحسب ذلك
ولا ينكر ان فى كل صيغة زيادة فى الدلالة بحسب ذلك الا ان تلك
الزيادة ترجع الى الزمان يعبر عنه فى احدى الحالتين بصيغة يعبر عنه
بعينه فى الحالة الاخرى بصيغة اخرى وبيانه ان صيغة المستقبل
تشعر بعدم زمن التعبير ووجوده فى الزمان المتوقع ** وصيغة الماضى

تشعر بوجود سابق على وقت التعبير وعدم في حال التعبير والموجود في الحال التعبير هو المخبر عنه قبل التعبير والعدم المشار اليه قبل الوجود بصيغة المستقبل هو العدم المشار اليه بعد الوجود بصيغة الماضي ولو كان غيره لكانت الاشارة بالعدم في الحال الثانية الى ذات اخرى لان معقولية النفي انما تختلف في المعقول باعتبار ما يضاف اليه النفي والوجود المضاف الى الماهية قبل هو الوجود المضاف الى الماهية بعد والعدم المضاف الى الماهية قبل هو العدم المضاف الى تلك الماهية بعد واذا اتحد مورد النفي والاثبات فكيف يعقل التعدد ولو كان العلم بتحقق الوجود متعلق بما لم يتعلق به العلم بان يوجد لكان ما وجد ليس هو المعلوم قبل ان سيوجد وعند ذلك يكون العلم بان سيوجد جهلا اذ لم يوجد ما علم انه سيوجد وهذا سخيف فالحق ما صار اليه اهل الحق من انه لا يتجدد عليه شئ حتى لو قدرت في الشاهد علما بقدوم واخبرنا صادق بقدوم زيد غدا وقت الصبح ودام هذا العلم لم يحتج الى علم اخر وقت قدومه فاحسنوا تدبر ذلك ترشدوا والله اعلم

فصل في قدم الكلام

قال اصحابنا ان الباري تعالى متكلم لنفسه كما صارت المعتزلة الى انه حي لنفسه عالم لنفسه بل اتفقوا على انه متكلم بكلام وقد سبق الدليل على انه متكلم بالطريقة السابقة في السمع والبصر وانما اختلفوا في قدم الكلام وحدوثه فمذهب اهل السنة ان كلام الله قديم وذهبت المعتزلة والخوارج والزيدية والامامية الى القول بحدث الكلام وبعض المعتزلة يمنع من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الاختلاف وهو الكذب وهو مستحيل

على الله اما الكرامية فقد قالوا بحدوث القول والكلام في ذاته تعالى وامتنعوا ان يقولوا هو قايل او متكلم به وانما يكون قايلا بالقابلية وهي القدرة على القول ومتكلما بالقدرة على التكلم وسمعت بعض مشايخي ينقل عنهم ان القابلية هي قبول القول ثم احدثوا لانفسهم اصطلاحا فقالوا تقوم الحوادث به ولا يتصف بها ولا يشتق له اسم من معنى حادث فامتنعوا من التسمية وقالوا بثبوت حقيقة الحدث في الصفة ثم انهم سموا الكلام القايم بذاته حادثا وامتنعوا من تسميته محدثا وما كان من الحوادث خارج عن ذاته سمي محدثا ثم سمعوا من المعتزلة القول في التولد في افعالنا فاثبتوا معناه في افعال الله تعالى فقالوا القدرة الازلية انما تؤثر في قول كن وبقية الكاينات يؤثر فيها كن ولا يكون مباشرا بالقدرة فاسندوا الكاينات له لانه جاعل سببها ولذا قالت المعتزلة المتولد فعل فاعل السبب وكما قالت المعتزلة القدرة الحادثة لا تتعدى محلا فيما تباشره وقالوا ايضا كذلك في افعال الباري تعالى فاثبتوا القدرة القصور المرسوم به القدرة الحادثة تعالى الرب العزيز عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقد وقع منه فرض المسئلة في القدم ولا يصح هذا الفرض على وجه يقع الخلاف فيه بحيث يتوارد النفي والاثبات على موضع واحد وسياتي بيان ذلك وانما نحقق ذلك بعد الكلام على حقيقة الكلام

فصل في حقيقة الكلام وحده ومعناه

الحد قد يقال انه العبارة المشعرة بالحقيقة فيكون مغايرا للحقيقة اما معنا فهو الحقيقة التي يشعر بها اللفظ فلا يمكن لفظ المعنى الا تاكيدا للحقيقة وقد ذكروا الاختلاف في حد الكلام بين اصحابنا وجزم المعتزلة بحده واعلم ان الحد الذي وقع الاختلاف فيه بين اصحابنا ليس هو المجزوم بحده عند

المعتزلة فان الكلام الذى حد المعتزلة هو الكلام المولف من الحروف التى
هى الاصوات المتقطعة والذى اختلف اصحابنا فى حده هو الكلام النفسى
وهم نافوه واما حد المعتزلة فهو تعريف ما اصطلح اليه وليس الكلام عندهم له
جنس او ذات متميزة بخاصيته عن ساير الذوات فالحد الحقيقى لا يثبت لما
لا جنس له ولا خاصية واذا لم يعقلوا كلاما سوى الحروف والاصوات قالوا
الكلام حروف منتظمة واصوات متقطعة دالة على اغراض صحيحة وهذا هو
المصطلح عليه عند اهل العربية فهو اصطلاح صناعى واما اللغة فانهم يطلقون
الكلام على ما لا يتضمن اغراضا صحيحة فيقولون هذا الكلام هذر وهذا الكلام
غير مفيد وقد تكلم عليهم فى ذكر الحرف والصوت والحروف المنتظمة هى عين
الاصوات المتقطعة فلا معنى للتقييد وكذلك ذكر الحروف مع حصول الافادة بحرف
واحد واورد على نفسه اعتراضا واجاب عنه واما اصحابنا فسبب اختلافهم
فى حد الكلام النظر فى هذا الاسم هل هو يشعر باصناف او انواع ولا شك ان فيه
تنويعا كالامر والنهى المشتركين فى حقيقة الطلب والاستخبار والوعد
والوعيد الداخلة فى قسم الخبر اما الخبر والطلب هل يشتركان فى جنس اولا
فمن لم يعقل اشتراكهما فى وصف اعم قال هو اسم لصنفين لا لنوعين فلا يمكن
الحد ومن نظر الى لفظ القول والكلام الشامل واعتقد انه اسم لمعقول يعمهما
شرع فى الحد فقال صاحب الكتاب على حكم البيان للحد الكلام هو القول
القائم بالنفس وان رمنا البيان قلنا هو القول القائم بالنفس الذى تدل
عليه العبارات وما يصطلح عليه من الاشارات واما احتاج الى البيان لان
قول القائل هو القول القائم بالنفس قد يحتمل اللفظ فان العبارة تسمى قولا
ونفس الشىء وجوده فيصح فيها ان يقال انها قائمة بالنفس فان نفس الشىء انه

٧٢

فاذا زيدت تلك الزيادة حصل البيان وسقط الاحتمال ومن ترك الزيادة فهو
معتمد على عرف الاستعمال فى اطلاق حديث النفس فانه يشعر بما فى الضمير
كما قال تعالى ويقولون فى انفسهم وقد تقدم على كلامه حد الشيخ ان الكلام
ما اوجب لمحله كونه متكلما وقد سبق الكلام عليه عند التعرض لحد العلم

فصل فى اثبات كلام النفس

انكرت المعتزلة وغيرهم من اهل الاهواء كلاما فى النفس خارجا عن الحروف
والاصوات ونقل عن ابن الجبائى انه يثبت كلام النفس ويسميه الخواطر فيكون
مخالفته فى التسمية ونقل عن الجبائى نفسه انه يرى الكلام حروفا تقارن
الحروف المكتسبة والذى يظهر لى ان الجبائى انما قال ذلك فى كلام الله تعالى
لانهم لما اصلوا ان المتكلم من فعل الكلام وكانت اصواتنا افعالنا فلزمهم
اثبات امر وراءها متعذر لله تعالى لتنتظم اضافته الى الله اذ اجمعت
الامة على ان القران كلام الله واما ابنه فانه وان اثبت الخواطر فهى عنده
العلم بكيفية نظم الصيغة وهى عند غيره تسمى تقدير العبارات فى الخيال
فالكل فى الحقيقة نافون كلام النفس وقد كابروا معا الفرق فان الخاطر لا
نجده مسموعة وحروف اخر مقارنة للاصوات مسموعة ايضا مكابرة واذا
ذكرت المذاهب فمذهب اهل الحق اثبات كلام فى النفس يدور فى الخلد يعبر
عنه بالعبارات تارة وبالاشارة اخرى ولا شك فى وجود معنى فى الضمير حالة
التعبير عنه غير مختلف فى وجوده وانما الاختلاف فى تمييزه عن العلوم والارادات
فتارة يقول الخصم هو العلم بكيفية نظم الصيغة وتارة يقولون هو ارادة فمطلع
النظر هو التمييز والتمييز تارة بالخاصية وتارة بثبوت الحكم لاحد الامرين
دون الآخر وتارة بوجود احدهما دون الآخر فاذا تقرر ذلك فنقول

الآمر يجد من نفسه امرا وطلبا جازما حالة التعبد ولا يصح رجوعه الى
العلم اذ كل ما قدر العلم به من صيغة او فعل يوجد في ذات الحاكي والمامور
مع وجدان التفرقة بين كونه امرا وحاكيا ومامورا ولا تصح رد التفرقة
الى ما وقعت الشركة فيه فلا بد من رد التفرقة الى امر يختص باحدى الحالتين
منتف عن الاخرى ولا يصح رده الى الارادة فان الارادة اما التي تكون ارادة
وجود الصيغة او ارادة الامتثال وكلاهما موجود في حال المامور واحدهما
وهي ارادة ايقاع الصيغة ثابتة في حال الحكاية ثم الارادة قد يراد بها الشهوة
المضادة للنفرة وهي متحققة بدون الامر وقد يراد بها القصد ومن خاصيته
ان يتعلق بفعل المريد والامر لا يصح ان يتعلق بفعل الامر ولهذا لم يتعلق
القصد بالمعجوز عنه ويتعلق الامر بالمعجوز عنه فعرف ان الامر مخالف للارادة
اذ كل ما يمكن ان يراد يتحقق في غير حالة الامر ونجد التفرقة الضرورية
بين حالة الامر والحاكي والمامور فلزم مباينته للعلم والارادة وتسميته
بعد ثبوته كلاما يتلقى من ماخذ اللسان وقد بين صاحب الكتاب التميز
بثبوت الامر بدون الارادة وضرب لذلك المثال المشهور وهو ان رجلا
لو كان يضرب عبده فانكر عليه سلطان البقعة وكاد ان يبطش به فاعتذر
بانه يخالف امره واراد تصديق قوله عنده بان يامره بحضرته ويخالف فهو
يامره ولا يريد الامتثال لانه لا يتمهد عذره الا بالمخالفة ونجد العبد فهم
الامر وجدانا ضروريا كما نجده في غير هذه الحالة وبهذا الطريق يمتنع رد
هذا المعنى الى الاعتقاد والجهل والشك اذ توجد جميع ذلك في غير حالة الامر
ثم الزمهم المعتزلة ان يقول النظر الذي هو طلب وجه الدليل ارادة كما قالوا
ان طلب الافعال واقتضاءها من المامور به ارادة فان انفصلوا بان طلب

وجه الدليل متعلق بوجه الدليل فلا يصح ان يكون مرادا فيتوجه قد يامر
السيد عبده بما السيد عاجز عنه كالمريض الذي يامر عبده بالقيام وان كان
لا يصح منه تخصيصه ومما استدل به على اثبات الكلام ان القائل افعل
قد يعبر بها عن الايجاب وقد يعبر بها عن الاستحباب وقد يعبر بها عن
الاباحة والايجاب والاستحباب والاباحة لا يصح ان يكون هو الصيغة
فان المعقول من الصيغة في هذه الاحوال الثلث متساو والمعاني المدلولة
مختلفة واعتراضهم على هذه الطريقة لا يعدو الرد الى الارادة مع العلم بالعقوبة
او العلم بانتفائها فيتميز عندهم الايجاب عن الاستحباب بذلك الا انه تبقى عليهم
الاباحة فلا يمكن ان ترد الى الارادة اذ المخير فيه غير مطلوب الامر ومن ههنا
قالوا الاباحة ليست بحكم شرعي وانما هي انتفاء ارادة الفعل والترك والجواب
اثبات التميز عن الارادة كما سبق اوردوا على هذه الطريقة سوالا فقالوا
انتم الصيغة عندكم تارة تشعر بالطلب النفسي وتارة لا تشعر فبم يقع
التميز بين حالتي الصيغة والدلالة عندكم واجاب بان قرائن
المقترنة بالصيغة دالة وبها يقع التميز لاختصاصها ببعض الحالات واذا ثبت
كلام النفس فقد اختلف جواب ابي الحسن رضه في تسمية اللفظ والطلب
النفسي كلاما فتارة يقول هو حقيقة في الكلام القائم بالنفس ومجاز
في العبارات لانها تدل عليه كما تسمى علوما لدلالتها عليه وانشد بعض
اصحابنا على ذلك شعرا للاخطل حيث قال

ان الكلام لفي الفواد وانما ⁂ جعل اللسان على الفواد دليلا

وقال في جواب المسائل البصرية اللفظ موضوع لكل واحد حقيقة فهو
مشترك بينهما وربما استنكر المعتزلة ان اسم الكلام مجاز مع ان نقله

اللغة العربية لا يصدرون هذا اللفظ في غالب الاحوال الا عليه • فقال
لهم صاحب الكتاب رب مجاز يشتهي اكثر من الحقيقة مع انه لو شرع
في بيان ما ورد من العرب في اطلاق القول على ما في النفس لكثر وطال
وهذا كله بحث لغوي وحظ الحقائق ما قدمناه • والله اعلم

فصل المتكلم عند اهل الحق من قام به الكلام وهو مما يوجب
حالا لمن قام به عند مثبتي الحال من الاصحاب • وقالت المعتزلة المتكلم
من فعل الكلام • وهذا الفصل وان نازعت المعتزلة فيه وارادوا
بالكلام الحروف الا انهم ان ارادوا ان الفاعل يجب له من فعله حال
وحكم كان خلافنا معهم في المعنى فان الكلام يابى اعتبار قدر لا يصح
ثبت حكمه لما لم يقم به • ثم نبطل ذلك بطريقين • احدهما ما يلزم منه من
تجرد الاحوال على الازلي فان الباري تعالى فاعل الكلام عندهم • والثاني
من عود الحكم الى ما لم يقم به فنقول ايجاب الحكم لبعض المحال لا بد فيه
من اختصاص المعنى به فاذا لم يقم به فنسبة المعنى الى سائر المحال التي
لم يقم بها نسبة واحدة فادعاء قيامه ببعض دون بعض ترجيح من
غير مرجح وهو محال • فان قالوا وجه الاختصاص به كونه فاعلا له فنقول
يلزم ان تكون سائر المعاني موجبة لحكمها له اذ كان فاعلا لها فان
معقولية صدورها عنه معقول واحد • ثم نقول نسبة كل فعل الى فاعله
ليس الا صدوره عنه وحدوثه به ولا معنى لعود حكمه اليه اذا لم يقم به فاذا
خلق الله تعالى في جوهر حركة فلا يعود حكم الحركة اليه حتى يكون متحركا
فينسب اليه من جهة حدوثه وهو اعم وصفه لا من جهة اخص وصفه
وكونه متحركا اخص ثم اخص من كونه متحركا كونه مصوتا فلا يكون بخلق

الصوت مصوتا ثم تقطيع الصوت يصير حروفا ثم تتركب بالحروف
فتصير كلاما فيعود عندهم حكم ذلك اليه فكيف عاد حكم الاخص الى
الفاعل ولم يعد اليه حكم الاعم • ثم نقول انتم معاشر المعتزلة تقولون
ان الصفات النفسية لا يصح ثبوتها بالفاعل لانها ثابتة في العدم
والصفات التابعة للحدوث واجبة عند الحدوث فلا تستفاد من
الفاعل وتعلق الفعل حدوثه فقط فما هو زائد على حدوثه ليس فعله
فكيف ينسب اليه الكلام باعتبار انه فعله وكونه كلاما ليس من فعله
هذا كله ان ارادوا انه يوجب حكما وان زعموا انه فعل ولا يجب للفاعل
من فعله حكم وحال فحاصل الامر الخلاف في التسمية فهم سموا فاعل
الكلام متكلما اصطلاحا منهم ولم يكن خلاف في المعنى اصلا • وقد احتج
عليهم صاحب الكتاب بان من ثبوت كونه متكلما مع الذهول عن كون
المتكلم من فعل الكلام بل مع اعتقاد نفي كونه انه فاعلا له كما نعتقد نحن
والذين النجارية من المعتزلة حيث سلموا ان افعال العباد مخلوقة
للباري تعالى بطلان هذا الحد نظرا الى ان كلامنا مفعولا له وليس
بمتكلم به ولا شك ان كون الشخص متكلما يعلم ضرورة وكونه فاعلا الكلام
يعلم بالدليل والمعقول الواحد لا يكون يعلم ضرورة ودليلا فدل على
التغاير في المفهوم والمعقول واذا قام الدليل على ان جميع ما في الوجود
مضاف الى الله تعالى ايجادا واختراعا بطل الكلام الذي ذكروه • ثم نقول
لو خلق الله تعالى اصواتا ضرورية في شخص مبرسم فنقول قمت وقعدت
وكذبت وفجرت وفسقت فلا يخلو اما ان يكون المتكلم من قام به الكلام
فينتقض التدليل ان المتكلم من فعل الكلام • واما ان يكون المتكلم

بذلك فاعل الكلام وفيه اثبات الخلف في كلامه او الهذيان وذلك باطل
ثم تترك اذا كان البارى تعالى متكلما من حيث فعل الكلام وكلامه
المفعول محال ان يقوم بذاته ولا بد له من محل فاذا قالوا محله جماد
قلت قيام مثل هذا المعنى بنا يوجب كون محله متكلما لنفسه ام لا
فان قالوا يوجب لمحله كونه متكلما لنفسه فكيف تختلف المعنيان
في صفة نفس • وان كان يوجب لا لنفسه فيستدعى قيام معنى به وهو
محال والفاعل لا يحقق لمعنى المفعول صفة وايجابا فلا بد ان يعود حكم
الكلام الى الجماد فيكونوا مامورين للجماد ممتثلين له وذلك عود الى عبادة
الاصنام • واعلم ان صاحب الكتاب قدم في صدر هذا الباب
عن المعتزلة ان لا يعود الى الفاعل من فعله حكم واذا كان هذا اصلهم فلا
تتوجه هذه الاعتراضات كلها منه وانما تتوجه اذا قالوا يعود الحكم الى الفاعل
وغايته ان يسمى متكلما اذا فعل والتسمية تؤخذ من ماخذ اللغة ولا
يمتنع ان يضاف الكلام الى فاعله ويسمى متكلما باعتبار فعله به فلا معنى
للمخالفة والتنازع • ثم اورد عليهم المطالبة باثبات كون البارى تعالى
متكلما على اصلهم فان الكلام اذا آل القول فيه الى وقوع منه والفعل
جائز والعقل لا يقضى بوقوع الجائزات وانما يتوصل به الى درك الجواز
فقط فان استدلوا بالمعجزة فانها تدل على صدق المرسل ثم الرسل
اخبروا بعد ثبوت صدقهم عن وقوع الكلام منه تعالى • ومنعهم صاحب
الكتاب من الاستدلال بالمعجزة من حيث انها تنزل منزلة التصديق
بالقول فاذا لم يكن قول في نفس الفاعل المجيب للتحدى الى ما ساله فلم
تنتظم دلالة المعجزة على صدق الرسول • ولهم ان يقولوا لانه توقف

دلالة تصديق المعجزة على صدق الرسول على قول في النفس فانا اذا فرضنا ملكا
جمع الناس لمهم سنح له وتناد المجلس باهله فقام بينهم رجل وادعى
انه رسول الملك وهو بمرئى منه ومسمع وقال دليل صدقى انه يخالف عادته
المالوفة وقال ايها الملك ان كنت صادقا فاجبنى الى ما سالته فاجابه
استيقن اهل المجلس رسالته وان كان فيهم من ينكر كلام النفس • وقد
قال بعض الاشعرية ان المعجزة تدل على نفس الرسالة من غير
تصديق ولا قول يفرض في الدلالة فاذا ثبت ان صحة المعجزة ودلالتها
لا تتوقف على ثبوت الكلام فاذا ثبت صحة الرسالة وصدق الرسول
واخبر الرسول عن قول الله وكلامه فقد ثبت عندهم وقوع الجائز فالحاصل
من هذا الكلام انهم ان استدلوا بثبوت المعجزة عن الكلام فليس في
ظهور الايات ما يدل على خلق اصوات في محل كما ذكرها وان استدلوا
بالمعجزة على صدق الرسول واستدلوا باخبار الرسول عن كونه متكلما صح ويبقى
النظر في معنى الكلام وانه لا يصح عود الحكم الى الفاعل من فعله • فهذا اثبات هذا
الفصل • ثم طالبهم بعد ذلك بالدليل على بطلان قول من يقول انه متكلم
لنفسه • واوردهم جوابا عن هذه المطالبة ان الصفة النفسية لا بد ان
تعم كما ذكرنا في الارادة • فقال لم قلتم ان الصفة النفسية اذا كانت
متعلقة لا بد ان تعم • ونقض ذلك عليهم بكونه قادرا فانه للنفس ولا يعم
ثم قال لهم ولم قلتم ان كونه متكلما لا يعم وهو مخبر عندنا عن كل معلوم
فما المانع من اثبات كونه متكلما لنفسه وهو يعم في تعلقه • ثم عندهم انه
يجب للتكليف فيجب ان يعم جميع المستحسنات واما المستقبحات
فلا يصح ان يتعلق بها خطابه عندهم عقلا فلزم العموم فيما يصح ان يكون

متعلقا بخطاب الحكيم عندهم فلم يصح منهم هذا الاعتذار • واعتذروا اعتذارا
اخر عن هذا الالزام ان قالوا انما منعنا من اثبات كونه متكلما لنفسه
ان الكلام اصوات متقطعة ويمتنع ان تكون من صفات النفس فانها
واجبة الحدوث وما امتنع قدمه بطل ان تكون من صفة النفس القديم
واجاب عن ذلك بانه قد تقرر اثبات كلام النفس وفي هذا صحة هذا
الاعتذار على اصلهم ورجوع النزاع الى اصلهم السابق في اثبات كلام
النفس الذي نفوه ثم اشار الى ما ذكرناه من ان وضع الكلام في قدم الكلام
لا يتوارد النفي والاثبات على موضع واحد وما يدعون حدوثه فنحن نسلم
انه حادث وندعي بعد ذلك اثبات امر اخر وراءه ونحكم عليه بالقدم
وهم ينافون اصله فكيف ينازعون في قدمه • نعم لو فرض الكلام في ان ثم
كلاما وراء الحروف والاصوات لصح ان يتوارد كلام المختلفين فيه بالنفي
والاثبات على مورد واحد • ثم شرع في الدليل بان قال قد ثبت بدلالة
المعقول ان الباري تعالى متكلم بكلام وان كلامه لا بد ان يختص به بوجه
من وجوه الاختصاصات ولا حاجة الى اثبات ذلك بالدليل ثم لا يخ هذا
الاختصاص المتفق عليه مذهبا الثابت المقتضى به عقلا اما ان يكون
باعتبار كونه فاعلا او لا وقد بطل ان يرجع الى الفاعل من فعله حكم واذا بطل
اعتبار كونه فاعلا فنسبته الى ما لم يقم به كنسبته عينه اليه فيلزم منه نفي
الاختصاص وكونه متكلما به بموجب الاختصاص فيتضاد القول بكونه متكلما
مع نفي قيامه به فيلزم ان يكون متكلما لقيامه به • اورد على نفسه
سؤالا بان قائلا لو قال يختص به لصفة نفسية للباري تقتضي
اختصاصه به واجاب عنه بان قال هذا اجمال في ادعاء الاختصاص

ونحن في محاولة بيان وجه الاختصاص وهذا ليس بجواب عن السؤال
اذ للسائل ان يقول رب شيء يعلم جملة ولا يعلم تفصيلا وانتم وان
حاولتم بيان وجه الاختصاص فما المانع ان يكون الاختصاص يثبت بوجه
لا نعلم بطريق التفصيل فمحاولتكم تفصيل ما لا يعلم تفصيله محاولة ما لا سبيل
الى العلم به • ومن الادلة العقلية على اثبات الكلام ان كل عالم يجد في ذاته
خبرا عن معلومه والباري تعالى عالم ومنها ما استدل به الاستاذ ان
قال الباري تعالى ملك ولا يتم وصف الملك الا بامر مطاع ونهي متبع وهذا
يؤول الى نفي النقائص وان الكلام وصف كمال • ومما استدل به ان جواز
تردد الخلائق بين امر مطاع ونهي متبع يدل على صفة واجبة للخالق
فان بتقدير انتفاء واجبة يلزم منه انتفاء ما علم جوازه • وقد اشار
الامام الى ازورار الطرق حيث قال في الادلة متسع وفي ما ذكرناه مقنع
والذي نراه الاستدلال بالمعجزة على ثبوت كونه مصدقا وهو حقيقة الكلام
مع امتناع ان يكون مصدقا ولا تقوم به التصديق او الاستدلال بالسمع
بعد اثبات صدق الرسول عليه ع على ما بيناه عند ذكر اعتذار المعتزلة
فيما سبق **تنبيه** المعتزلة فيما اعتمدوا عليه ان قالوا القول بثبوت
كلام ازلي يلزم منه المحال وما لزم منه المحال فهو محال • بيانه ان القول
بثبوت كلام ازلي يلزم منه ان يكون ذلك الكلام في الازل امرا ونهيا
وذلك محال بيانه انه محال ان الامر من الصفات المتعلقة ووجود متعلق
لا متعلق له محال والقول بكونه امرا في الازل يستدعي مامورا ويستحيل
في الازل مامور فيمتنع وجود الامر • هذا تمام تقرير شبهتهم • واعلم
انها تبنى على مقدمتين • احداهما لزوم كونه امرا ونهيا وان ذلك

في الازل محال اذ لا مامور في الازل فاما المقدمة الاولى فقد منعها
عبد الله بن سعيد بن كلاب وقال لا يلزم من ثبوت الكلام في الازل
ان يكون امرا وهذا بناء على ان تعلق الصفات الازلية بمتعلقاتها
من قبيل الاضافات لا من قبيل صفات النفس فقال على هذا الكلام في
الازل لا يكون امرا ثم يصير امرا فيما لا يزال كما نقول في كونه خالقا
رازقا وهذا بعيد عن التحقيق فانه يستحيل وجود الصفة المتعلقة
غير متعلقة فانا اذا عرضنا على عقولنا علما لا يتعلق بمعلوم وارادة
لا تتعلق بمراد وخبرا لا يتعلق بمخبر استحال في الوصف وكذلك اذا عرضنا
على عقولنا امرا لا يتعلق بمامور امتنع ذلك فان قيل اذا اثبت كونه
امرا لزم ان يتعلق بمامور وهو في الازل غير امر قلنا الامر حقيقته
هو الاقتضاء والطلب فيلزم استدعاء المطلوب المقتضى لا محالة واما
ان يمتنع ثبوت حقيقة الاقتضاء والطلب فيلزم اذا صار امرا ان
يتجدد له كونه اقتضاء او طلبا وذلك محال اذ يلزم منه تجدد الاحوال
الحادثة على الازلي مع ان الحال اذا كانت حادثة فانها تفتقر مع معنى
يوجبها فيلزم منه قيام المعنى بالمعنى وهو محال ثم نقول لعبد الله
ان صح ان تكون الصفات التي تتحقق بها قوام النوع طارية على المعنى
جاز ان تكون الصفات التي بها قوام الجنس طارية على المعاني فيلزم
ان يكون المعنى غير كلام ثم يطرء عليه كونه كلاما وكذلك يلزمه ان
يجوز وجود لون غير مختص بصفة خاصة تتحقق بها نوع من الالوان
كسوادية او بياضية او غيرهما وكل ذلك يجر الى ابطال الحقائق و
ابطال جميع الصفات النفسية وعلى الجملة فليس اللازم من مقتضى

هذا المذهب فوات التعلق خاصة بل كونه امرا يرجع الى اقتضاء وطلب
من شانه ان يتعلق فهو بين امرين اما ان ينفي كونه اقتضاء وطلبا
وهو يستدعي المطلوب ضرورة فهو محال اذ طلب لا مطلوب له محال والتحقيق
اذا تسليم هذه المقدمة وهو الذي ارتضاه شيخنا ابو الحسن رحمه ثم قال
الباري تعالى آمر في الازل ولكن لا نم ان ثبوت كونه امرا في الازل
محال قولهم ان وجود صفة متعلقة لا متعلق لها محال مسلم لكن لم قلتم
ان المتعلق يجب ان يكون في نفسه موجودا حالة وجود المتعلق فان قالوا
اذا كان المتعلق موجودا او المتعلق معدوما فلا فرق بين قولنا لا متعلق
له وبين قولنا المتعلق معدوم قلنا هذا ينتقض بالفعل فانه متعلق
الطلب وهو معدوم حالة وجود الطلب المتعلق به فاذا قلتم ان الطلب
الموجود متعلق بالموجود المتوقع حصوله فنقول كذلك نقول يتعلق
الطلب الموجود بالموجود المتوقع حصوله فما قلتموه في الفعل قلنا مثله
في المخاطب فان قالوا حكم طلب الفعل ان لا بد ان يكون الفعل معدوما
غير حاصل حتى يومر بتحصيله قلنا تبطل اذا مقدمتكم الكلية في ان كل
متعلق موجود لا بد ان يكون متعلقه موجودا وان خصصتموها بالمخاطب
دون الفعل فهو محل النزاع فلم صادرتم على المط وعن هذا نقول في
حل الشبهة ليس قولنا ان المتعلق معدوم حالة وجود المتعلق نفي المتعلق
فان نفيه في حال لا يلزم منه نفيه مطلقا والمحال نفي المتعلق مطلقا لا
نفيه في حال ليس العلم الازلي متعلق بوجود العالم ولا وجود للعالم ازلا
بل هو عالم بما سيكون فبم تنكرون على من اثبت طلبا ممن سيكون
فهو متعلق بما سيكون وان شرع المباحث في هذا المقام ان يفرق

بين تعلق العلم وتعلق الطلب كان ذلك مشعرا بعدم تحصيله لما نحن فيه
في هذا المقام فانا في معرض النقض على قولهم ان المعدوم المتعلق في
حال وجود المتعلق نفي للتعلق فهم بين امرين اما ان يذكروا جهة
عامة تشمل كل متعلق فالنقض لازم واما ان يذكروا ان الطلب
لا بد ان يقارنه المطلوب منه فهو محل النزاع ثم نتوسع في تحقيق
هذا الفصل ليعلم طالب الحقائق ان الامر قد يكون طلب للفعل على
الفور والتنجيز وقد يكون طلب للفعل في زمن سياتي فانا نفرق
بين قول القائل لعبده افعل الآن وبين قوله له افعل غدا وهذا التقسيم
في الطلب لا بد منه ثم ينقسم المعدوم الى ما علم الله انه لا يوجد والى ما
علم الله انه سيوجد فالقسم الاول لا يصح ان يكون متعلقا للامر والثاني
متعلق الامر لكن لا جهة التنجيز فالحاصل ان تعلق الامر بالمعدوم يستدعي
ان لا يكون الطلب على جهة التنجيز والمعدوم لا يكون علم انه لا يوجد
فاذا قال القائل المعدوم مامور على تقدير الوجود فليفهم الفاهم ان التقدير
في حق الباري محال وانما التقدير بالنسبة الينا فانا اذا قدرنا المعدوم
لا يوجد حكمنا باحالة تعلق الطلب به فان قدرنا وجوده حكمنا بصحة تعلق
الامر به وليس في حق الباري الا العلم بان سيكون وان حذفنا وحققنا
قلنا الامر لا يتعلق بالمعدوم وانما يتعلق بالوجود المتوقع وهو معنى
قول صاحب الكتاب انه امر بما سيكون فكما ان العلم الازلي متعلق بالوجود
الذي سيكون كذلك الطلب الازلي متعلق بالمكلف الذي سيكون فالامر
اذا متعلق بالموجود اذ تعلق الطلب بالموجود الذي سيكون لا بالمعدوم
فان نفي التنجيز يشعر بذلك اورد عليهم صاحب الكتاب الفعل المامور

معدوم وقد يعلم الله تعالى انه لا يوجد وهو عندهم في حال الحدوث ايضا
غير مامور به وهو في حالة الحدوث اذا لم يكن معدوما فيلزم ان
يكون موجودا اذ لا واسطة بين النفي والاثبات فاذا صار الوجود
ينافي التعلق فتمحض تعلق الامر بالمعدوم على اصلهم ونحن نتوسع
في المامور المعدوم انه اذا علم الله انه لا يوجد لا يصح ان يكون مامورا
وبهذا ان ورد على جهة النقض لمقدمة كلية فهو سديد على ما ذكرناه
وان ورد على حكم المقايسة فلا يستقيم ويبرز الخصم ايضا للفرق
ولا يجري الجواب ثم اورد عليهم ان الامة مجمعة على انا في وقتنا
هذا مامورون باوامر الله عز وجل ومذهبهم انه ليس لله في وقتنا
كلام فان كلامه عندهم اصوات والاصوات من الاعراض التي لا تبقى
عندهم زمنين فقد جوزوا ان يكونوا مامورين بامر معدوم وهذا
قد يقال به فان الوصية الواردة من الموصين اذا نفذت فهو امتثال
امر معدوم سبق ولكن يقال ان تنفيذها بامر الله تعالى وهو امتثال
امر موجود وعلى الجملة فاعتماد على ثبوت الصفة المتعلقة بدون متعلقها
منتقض عليهم بالقدرة والارادة والعلم فانها من الصفات المتعلقة
وتاخر متعلقها عنها وقرر صاحب الكتاب هذا في القدرة من حيث
انها تستدعي امكان المقدور ولا مقدور في الازل ومع ذلك كفى
في ثبوت تعلقها معقولية ان سيكون المقدور فالقدرة على ما سيكون
كالامر بما سيكون شبهة اخرى لهم قالوا اجمع المسلمون قاطبة قبل ظهور
هذا الخلاف على ان القران كلام الله وانه سور وايات وله مفتتح ومختتم
وانه معجزة للرسول صلعم فكل ذلك من اوصاف الحدوث واما الافتتاح
والاختتام

والترتيب في السابق والمسبوق فلا خفاء به واما المعجزة فحدها ان تكون
فعلا لله تعالى خارقا للعادة ظاهرا على حسب سؤال مدعي النبوة و
القديم ليس فعلا ولا له اختصاص باجابة دعوى المتحدي ولو جاز ان يدعى
ان القديم معجزة جاز ان يدعى ان العلم والقدرة والحيوة القديمة معجزة
وتساوت الدعاوى بين المتحدي وبين المستدل عليهم بالمعجزة والجواب
ان ما ادعوا فيه الاجماع على انه معجزة فنحن نسلم حدوثه ويبقى النزاع فيما وراءه
من الكلام الازلي القائم بالنفس فان الاعجاز انما هو في تاليف الحروف ونظمها
على وجه يخالف سائر منظوم كلام البشر في الاسلوب والبلاغة وقد سلمنا
كل كلام مولف من الحروف والقران لفظ مشترك يطلق بازاء الكلام المنظوم
من الحروف واصله من الجمع يقال قرات الماء في الحوض اذا جمعته ويطلق بازاء
الكلام الازلي الحاوي لجميع معاني الكلام فقد اجتمعت المعاني باسرها فيه
بمعنى انه تعلق بكل مخبر وكل مامور ومنهي واخذ الخصم شبهته من
لفظ مشترك اطلق في احد معنييه على وجه يقتضي الحدوث المسلم ثبوته
والاطلاق في نفسه لا يحمل عليها الحقائق بل الحقائق معقولة والاطلاق منزل على ما
صح تنزيله منها ثم الزمهم ان قال لهم ان كلام الله تعالى هو فعل عندكم
واصواتنا اكتسابنا وليست فعلا عندكم وكلام الله اذا لم يظهر عينه على يد
النبي وانما الذي تلاه النبي مماثل له فكلام الله ليس معجزة الرسول اذ القائم
بالرسول ليس عين كلام الله فكيف تستدلون باجماع انتم اول من خالف
الاطلاق وجانب مقتضاه فلما الزمتهم هذه البشاعة وحققنا عليهم هذه
الشناعة انفصل الجبائي بان قال كلام الله تعالى هو فعله حروفا مع قراءة
كل قارئ فقد فعل ذلك مع صوت النبي عليه السلام ويفعله مع صوت كل قارئ

ثم قال انه مسموع مع صوت القارئ ثابت مع حروف الكتابة غير مرئي
واذا تلا تال القران قارنه تلاوته تلك الحروف فاذا تلا جماعة
قام بالكل كلام واحد مقارنا لتلاوتهم واذا سكت واحد عدم ذلك منه
مع قيامه بغيره والتزم بهذا القول وجود حروف غير اصوات وهو
امر فرضه ولم تفهم حقيقته ثم ادعى على العقلاء سماع ما لم يسمعوه
وكيف يختلف العقلاء في المحسوسات ونسبة دعوى سماع الحروف
المذكورة كنسبة دعوى رويتها في الكتاب فان الكل نزاع في ضروري له
سبب وقعت شركة العقلاء في سببه ويدعي الاختصاص في العلم مع
المشاركة في السبب والتزم قيام صفة واحدة بذوات متعددة ولو جاز
ذلك في هذا المعنى لجاز في سائر المعاني ثم نقول له الحروف التي اثبتها
مقارنة للاصوات ان كانت مماثلة لها فالدليل يدل على استحالة وجود
المثلين في زمن واحد في محل واحد وان كانت مخالفة للحروف القائمة
بالتالي فهي في حكم المختلفين اذا لم يكن لاحدهما افتقار في وجوده الى الاخر جوز
وجود كل واحد منهما بدون الاخر واذا وجد بدونه وجد مع ضده فما ثبوت
هذا التلازم واذا لم يقض العقل بتلازم امرين فان ثبت فهما على
حكم الجواز والعقل لا يقضي بوقوع الجائز فما الطريق التي توصلت بها الى
وقوع هذا الجائز فان قال المعتمد في ذلك اطلاق الامة على ثبوت كلام الله تعالى
قلنا نعلم انه لو عرض على احد من الامة ان القائم بتلاوة التالي حرفان
لاستنكر ذلك كيف وفي هذه الدعوى جحد الضرورة فانا نعلم انتفاء هذا
الجائز كما نعلم انتفاء جبل بين ايدينا وان جاز في العقل وجوده وعدم
خلق ادراك متعلق به ولو ساغ لمدعي هذه الدعوى ساغ لقائل ان يقول

انا اسمع عند هذه التلاوة كلاما آخر مخالفا لهذا الكلام في النالىف والنظم
ولقد صدق صاحب الكتاب اذ قال نفس نقل هذا المذهب يغني اللبيب
عن رده ثم الزمهم صاحب الكتاب ان القارى اذا تلا القران فهو يلجى
الرب تعالى الى ان يخلق الكلام وتقرير هذا ان نقول ان جاز ان يخلق
البارى هذه الحروف التى ذكرها فلا ينعين القول بوجودها اذ العقل لا يدركه
وقوع جايز ولا قاطع سمعي يدل على وقوعه وان قال لا يجوز عدم هذه الحروف
عند تلاوة العبد فهو الجاء الرب الى خلقها وهذا من فضايحه هذا الذى
يمكن ان نقرر به الالجاء وان قرر بغير هذا الطريق فلا يتمشى فان اختيار
شئ عقيب افعالنا لا يكون الجاء أليس الشبع عند الاكل والرى عند
الشرب فعل الله لا لافعالنا ولا يكون الجاء الصانع الى فعل فهكذا نقول
الخصم ههنا ويندفع عنه اشكال الالجاء نعم ان قال لا يصح من الصانع
ترك خلق الحروف فهذا الجاء على هذا التاويل والظاهر عندى ان الجبائى
لا يقرّ بامتناع هذه الحروف وانما اخذ ذلك من ان الامة لما اجمعت على
ثبوت كلام الله تعالى وامتنع ان يكون ما هو من فعلنا كلاما وامتنع
عنده كلام قديم لزم ان يخلق كلاما ضرورة وجوب حمل كلام الامة على
جهة في الصواب ثم ذكر صاحب الكتاب ان الذى قلتم بحدثه انتم في حدثه
مساعدون وانما النزاع في اضافته الى البارى تعالى وانتم لا تقولون
بحلوله في الذات الازلية فلم يبق الا تسمية لا يبعد جوازها في مقتضى اللسان
فيسوغ اطلاقها بشرط ورود اذن سمعي في الاطلاق وهذا كلام مستقيم
ان لم يقل المعتزلة ان الكلام يوجب حكما وان قالوا انه يوجب حكما
فليس النزاع اذا في تسمية ثم قال ونحن نثبت وراء هذا الكلام

المسلم حدوثه كلاما ازليا ولا مانع من اطلاق لفظ القران على الكلام
الازلى ولفظ القران يطلق مصدرا للقرا كما قال الشاعر
ضحوا باشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا وقرانا
اى وقراة وتسمى صلوة الفجر قرانا لاشتمالها على القراة قال عز من قائل
وقران الفجر ان قران الفجر كان مشهودا وكذلك الخبر المروى ما اذن
الله لشئ اذنه لنبى حسن الترنم بالقران اى بالقراة فاذا لفظ القران
لفظ مشترك يطلق بازاء القراة ويطلق بازاء المقرو واصله ماخوذ
من الجمع يقال قرات الماء في الحوض اذا جمعته فالمجموع المولف قرانا باعتبار
انه نظم والكلام الازلى قرانا باعتبار انه جامع لكل معنى وفرق بين الجامع
والمجموع وان شملها معنى الجمع واما ما ذكروه من اجماع المسلمين على ان
القران معجزة للرسول وهذا خارج على الحرف الذى ذكرناه فانهم متمسكون
باطلاق لفظ مشترك والاشتراك مثار الغلط لا محالة ومعلوم ان
الاعجاز في النظم ونحن نسلم حدث الكلام المولف المنظوم على وجه يخالف
اسلوب جميع الكلام على اختلاف انواعه مع البلاغة وهى بلوغه
نهاية الكمال ثم الزمهم خرق الاجماع الذى ذكروه من حيث ان معجزة الرسول
عندهم لم يسمعها احد لان المعجز يجب ان يكون فعلا لله تعالى ظاهرا
على يدى المتحدى بالنبوة والكلام الذى هو فعل الله تعالى هو اصوات
حيث وجدت عدمت عقيب وجودها والذى تلاه النبى عليه السلام على الامة
فعله وفعل النبى لا يكون معجزا على ان القران عند المعتزلة من جنس
مقدور البشر وانما الاعجاز بالصرف عن المقدور فليس القران عندهم
ليس معجزة الرسول وقد اخبر الرب تعالى ان الجن والانس لو اجتمعوا

لم يمكنهم ان ياتوا بمثل هذا القران وعندهم ان من تلى القران فقد اتى بمثله
فهم على كل تقدير تمسكوا باجماع هم الذين خالفوه وحرفوه وزخرفوه و
انخلعوا عن ربقته شبهة اخرى قالوا اذا كان الكلام قديما
فقوله تعالى اخلع نعليك لموسى عليه السلام ولا موسى ولا نعله ولا الواد المقدس
وباجماع المسلمين ان هذا كلام الله والقول به في الازل هجر وحاصل هذه
الشبهة عندى التزام امر معدوم وهو الشبهة السابقة وانما زادوها
اخبارا ان موسى بالواد المقدس طوى ولا يصح ان يكون به في الازل اذ
لا هو ولا الواد المقدس وقد قلنا فيما تقدم لما تكلمنا على العلم الازلى ان
العبارات تختلف بنبهها على المدلول الواحد باعتبار المقارنة للمخبر عنه
او التقدم او التاخر وقد مضى ذلك مشروحا ثمة فاورده ههنا حسبه
وقوله اذا وجد موسى كان الكلام خطابا له هذا يشير به الى انه لا يسمى
خطابا الا عند وجود المخاطبين وليس ذلك بنافي كون الموجود المتوقع
وهو معدوم الان متعلقا للامر قولهم ان كلام النفس غير معقول
فقد تقدم اثبات كلام النفس وذلك دفع هذا السؤال ثم قال صاحب
الكتاب وجود الاقتضاء من امر عبده ودعاه الى امتثال امره معلوم
بالضرورة فان ردوه الى الارادة او العلم بكيفية نظم الصيغة فقد تقدم
دفع ذلك وقد اندفعت تشنيعاتهم واضمحلت خيالاتهم وبالله التوفيق

فصل ذهبت الحشوية المنتمون الى الظاهر الى ان كلام الله
القديم حروف واصوات وقد نقل صاحب الكتاب ما اشاروا اليه
من الخبط وهولاء لا يفهمون معنى القديم فان الكلام المركب من الحروف
ما لم يسبق بعضها بعضا لا يكون كلاما مفيدا فان كان التمام بذات الحق

سبحانه عندهم حروفا لا ترتيب فيها لم تكون كلاما مفيدا وان كان فيها
ترتيب فكيف يتعقل في القديم سابق ومسبوق ثم الحروف عبارة
عن تقطيع الصوت وكيف يتصور ان يوصف القديم بالتقطيع وعلى
الجملة فكيف نخاطبه من يجحد الضرورات وينفي النظر العقلي ومسالك
المعقول وما اخذهم في ضلالاتهم تمسكهم بظاهر خبر روى في الصوت
وبظاهر قوله حتى يسمع كلام الله ويمتنعون من التاويل ويسماع ما يقود
اليه الدليل فنقول قد تقدم ان كل ظاهر ورد على خلاف المعقول فلا بد
من ازالة المحمل الظاهر فان بقى احتمال واحد مما يصح في العقول حمل
لفظ الشارع عليه وان بقى اكثر من احتمال واحد وجب الوقف فان
وافقوا على هذا الاصل قلنا يجب ازالة هذا الظاهر لمخالفة المعقول
ولا يلزمكم بعد ذلك دخول في تعيين محمل اللفظ بل فكل علم ذلك الى الله تعالى
وان امتنعوا من هذا الاصل وهو ازالة ما يخالف المعقول قلنا يلزمكم
على هذا الاصل ان لا تزيلوا الظاهر قوله عليه السلام الحجر الاسود يمين الله في ارضه
وقوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فان قالوا علمنا ضرورة ان نفس الحجر الاسود
لا يكون يمين الله تعالى قلنا فقد اخرجتم اللفظ عن محمله الظاهر لاجل
مخالفة المعقول فكما علمنا ضرورة ان الحجر لا يكون يمين الله تعالى حقيقة
وعلمنا ضرورة ان البارى تعالى ليس معنا في كل مكان بمعنى التحيز و
التحيث علمنا ضرورة ان الكلام المولف من الاصوات المتقطعة على
نعت الحروف لا يتصور الا ان يكون حادثا ثم نقول لمن نفى الجسمية
منهم اليس لما ورد في الحديث قلب المومن بين اصبعين من اصابع
الرحمن وقوله تعالى بل يداه مبسوطتان وقوله عليه السلام حاكيا عن ربه

من اتاني يمشي اتيته هرولة فلتم ليس المراد بذلك جارحة ولا حركة و
انتقال لا وله معنى وراء ذلك الله تعالى العالم به فهلا قلتم لما ورد لفظ
الصوت ليس المراد به ما سبق الى الفهم منه وله معنى الله اعلم به ويكون
التصرف في كل ما ورد في القران الذات والصفات نمطا واحدا وان
ابيتم ذلك فهلا قلتم بالتجسيم جريا على مقتضى الظواهر الوارده وهكذا
كل من حاد عن سنن الحق تتناقض اقواله ولا تستمر له قاعدة و على
الجملة فالاولى بالمرشد لهم ان يتلطف بهم غاية التلطف وان شنع عليهم
بمنع المقالة وهي لعمري شنعة اثارت من انفسهم دواعي التالب والتعصب
للضلالة فيمنع ذلك من اصغائهم الى جهة الارشاد وما ذكره صاحب الكتاب
من انكار بقاء زبر الحديد اذا الفت حروفا منتهى ليس بعده شيء في
الغباوة وبالله التوفيق **فصل** ذهبت الحشوية الى ان القراءة
هي المقروء والتلاوة هي المتلو والكتابة هي المكتوب وهذا من غباوتهم
ايضا وقد قال صاحب الكتاب القراءة كسب العبد يثاب عليها اذا
كانت مندوبة او واجبة ويعاقب عليها اذا كانت حراما والثواب و
العقاب والذم والايجاب والحض انما تتعلق بافعال المكلفين ولا
تعلق لذلك بالكلام الازلي والعجب انك اذا سالتهم عن حد الامر فيقولون
الامر قول القائل لمن دونه افعل فيقال هل قوله افعل الا استدعاء الفعل
منه فاذا قال تعالى فاقرؤا وحرم القراءة على الجنب فقد امر بفعل ونهى
عن فعل فكيف يكون فعل العبد قديما وهو مستدعى منه تحصيله فان انكروا
ان القراءة فعل فيمتنع الامر بها والنهي عنها وان اعترفوا بكونها فعلا وقالوا
بقدمها فقد ظلموا بقدم الاعراض مع الاعتراف بحدث محالها وهذا نهاية

الغباوة ثم اطلق الرعاع منهم ان المسموع عند قراءتنا هو صوت الله و
هذا قياس مذهبهم فانهم اذا قالوا التلاوة هي المتلو لزمهم ذلك فان الصوت
هو التلاوة وهو عين المتلو عندهم والمتلو هو كلام الله فيلزم ان يكون نفس
الصوت هو كلام الله وقد ذكر في الفصل الذي يلي هذا ان المقروء قديم يعني
بالمقروء مدلول اللفظ المنظوم ومن لم يفرق بين الدليل والمدلول فليس
عنده من التحصيل شيء وقد ذكر بعد ذلك في فصل اطلاق الامة ان كلام
الله تعالى مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور مسموع
منزل ومهما اطلقت الامة فالاطلاق متبع ولكن لا بد من حمل ذلك على محمل
صحيح لا تاباه العقول فكونه مقروا مكتوبا بمعنى دلالة الكتابة والقراءة عليه
ومعنى كونه محفوظا في الصدور اشارة الى تعلق العلم به ولا بد من نفي الحلول
في ذلك ومعنى كونه مسموعا يحتمل سماع ما دل عليه ويحتمل انه سمى المفهوم عند
المسموع مسموعا وقد يطلق السمع على تلقي الكلام بالقبول والانقياد و
الطاعة يقال فلان مسموع القول اذا كان قوله مقبولا عند الحاكم او السلطان
ومعنى كونه منزلا بمعنى انه نزل به الملك وليس معنى نزول الملك به انه انتقل
بانتقاله ولا زايل ذات القديم فهو محال والانتقال من علو الى سفل محال
على المعاني كلها قديمها وحديثها فلانه اذا اطلقت لفظ النزول نكون من
ازالة هذا المحمل المحال واذا تعين احتمال حمله عليه والا وكلنا علم ذلك الى
الله كما سبق التنبيه عليه **فصل** كلام الله تعالى واحد
متعلق بجميع متعلقاته وكذلك كل صفة من صفاته منعوتة بالوحدة و
البرهان على ان كل صفة من صفاته واحدة انها ان تعددت اما ان تتعدد
تعددا متناهيا او غير متناه والتعدد بعدد غير متناه يلزم منه

دخول ما لا يتناهى في الوجود وهو محال والتعدد بعد ذلك متناه يجب ان
يتوزع ما لا يتناهى من المتعلقات على المتناهي وهو محال فلزمت
الوحدة واستدل صاحب الكتاب على ذلك بما تقدم في العلم والقدرة
ثم اورد على نفسه ما هنا مطالبة بتقدير الوحدة في الارادة والكلام و
ذلك ان ماخذ الوحدة عندك السمع وقد ثبت الاجماع على انتفاء قدرتين
وعلمين وقال ما وجد ذلك في الارادة والكلام مع ثبوت الخلاف
في الوحدة لهما واجاب عن ذلك بان كل من قال بالكثرة فهو يثبت
الحدوث اما اثبات الكثرة مع القدم فهو متفق على نفيه من اجله كلاما
وهذا الاستدلال غير مستقيم اصلا اما اثبات الوحدة في العلم بالاجماع
فهو قد نقل عن الاستاذ ابي سهل الصعلوكي في غير هذا الكتاب ان
للباري تعالى علوما لا تتناهى فكيف يثبت الوحدة بالاجماع واما اثبات
تعدد في الكلام مع القدم فقد نقل عن عبد الله بن سعيد بن كلاب ان الكلام
اسم لسبع صفات امر صفة ونهي صفة وخبر صفة وكذلك الاستخبار
والوعد والوعيد والندا والكل قديم عنده فكيف يدعي ثبوت الوحدة
مع القول بالتعدد مع القدم وانما مال هو والقاضي قبله الى السمع
لضيق مسالك العقول عليها وذلك ان العلم الواحد قد قام مقام علوم
مختلفة ولم يقم العلم مقام القدرة والارادة وان اعتذر عن ذلك بان
الاختلاف راجع في العلم الى اختلاف المتعلقات والاختلاف بين العلم
اختلاف من حيث النوع والاختلاف من جهة المتعلقات يزول فما عم
متعلقة فيقال الطلب ايضا مختلفان من حيث النوع واما الامر
والنهي فيندرجان في حقيقة الطلب والاختلاف من حيث المتعلق

القدرة في

والخبر ثم

٨٢

يعني معقول واحد يدخل تحته القسمان فيكون الكلام متحدا

يعني يشمل العلم والقدرة فيندرجان في معنى واحد

والاستخبار والوعد والوعيد يرجع جميع ذلك الى الخبر فارتدت الاقسام
كلها الى الطلب والخبر قال [illegible] من نص مذهب الشيخ ابي الحسن رضه
لم ينحط اقسام الكلام لكنا جاز رد الاقسام الى القسمين جاز ان يكون
في العقل قسم آخر نسبته الى القسمين في الاندراج تحته كنسبة الكلام
الى القسمين قيل ولم تتناهى اقسام المعاني فيجوز ان يكون في العقل
معنى نسبته الى العلم والقدرة كنسبة العلم الى سائر العلوم فان قيل
يلزم ان يتضاد وان لا يتضاد قيل وهذا مطرد ههنا فان الخبر لا يضاد
النهي والامر يضاده فلو كان معنى واحد خبرا وطلبا لضاده ولم يضاده
وذلك هو المحال الذي ذكرتم من حيث المعقول فلما لم يستقم لهم الجري على
هذا المسلك في العقل صار قوم الى التعدد في الكلام هربا من لزوم هذا
المحال وصار قوم الى الالتجاء الى السمع ولم يتمشى كما قررناه فانه لم يتحقق فيه
اجماع من الخائضين في علم الاصول وهم علماء الامة فيه واما سلف الامة
فلو ادعى عليهم القول في التعدد تمسكا بظاهر قوله لنفد البحر قبل ان
تنفد كلمات ربي وغيره من الظواهر لم يبعد ذلك من قولهم وعلى الجملة
فدعوى الاجماع فيه قلق لا يكاد يصفو لمدعيه اصلا ومسلك العقل كما
ذكرت لك واما مذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب فنفيه بعد من
حيث ان الاستخبار والوعد والوعيد ايل الى الخبر فان الاستخبار
اما ان يكون من الله تقريرا فهو خبر والاستفهام على حكم الاستعلام
لا يليق بعلام الغيوب وان اريد به طلب الاخبار فيؤول الى الامر والوعد
خبر عن الثواب والوعيد خبر عن العقاب واختلاف المخبرات
لا تغير به حقيقة الخبر والتزم الاستاذ ابو اسحق رد جميع اقسام

الكلام

الى الخبر لينتظم القول له بالوجه فقال الامر خبر عن تحتم الفعل
والنهي خبر عن تحتم الترك وهذا فيه نفي حقيقة الاقتضاء والطلب
ففيه نفي الامر والنهي وقول القايل الخبر عن تحتم الفعل امر والخبر
عن تحتم الترك نهي فنقول هذا لا يصح لوجهين احدهما ان التحتم
ليس قضية في العقل ليخبر عنها وحق الخبر ان يتعلق بالشيء على ما هو به
فان تحتم اخبر عن تحتمه والثاني ان من اقسام الامر والنهي الندب
والكراهة وليس فيهما تحتم وان قيل انه خبر عن الثواب دون العقاب
فليس ذلك من ضرورة التكليف عندنا فلو قدرنا عدم الثواب للزم
ان لا يتعقل معنى الندب والكراهة وهذا باطل والعجب ان من
طرقه على اثبات الكلام ان قال ان البارى ملك مطاع ولا يتم وصف
الملك الا بالامر والنهي فكيف يذكر ما يلزم منه نفي الامر والنهي وهو
حق الملك الذي به استمر ثبوت الكلام لله عز وجل وغاية ما ذكره احتمال
فلو قيل له ان لكلام الله صفتين احدهما طلب والاخرى خبر فيندرج
تحت الطلب الامر والنهي ويندرج تحت الخبر بقية الاقسام لم يجد له
مدفعا وما ذكره الامام من طريقين السمع قد نبهنا على ضعفه فالتحقيق
ان ذلك من مواقف العقول والله تعالى المسؤول ان يعرفنا به ولا يفتننا
في ديننا وبالله التوفيق

فصل

امتنع ايمتنا من اطلاق
لفظ الغيرين على الصفات مع بعضها بعضا ومع الذات والمعتزلة
من وراء الزام الغيرية لايمتنا قايلين ان كل موجودين غيران واذا
اثبتم الصفات موجودات فقد اثبتم غير البارى قديما والامة متفقة
ان لا قديم الا الواحد واذا اثبتم قدماء فقد خالفتم الاجماع وهذه المسئلة

اراها ترجع بعد انتهاء المباحثة الى المشاحة في العبارة فان لفظ الغيرة
قد يطلق على كل معلومين يصح العلم باحدهما مع الذهول عن الثاني وقد يطلق
على ما يصح وجوده مع عدم الآخر وهو العرف العام فانه في اللسان يقال
زيد غير عمرو ولا يقال زيد غير صفته ولهذا قال اهل العربية ان المبتدا
هو الخبر فاذا قال القايل زيد قايم قالوا القايم زيد وزيد عين القايم لا غيره
واذا قال القايل ليس في البيت الا زيد وما في البيت سوى واحد
لا يمتنع هذا الاطلاق وان زيدا ذلك الواحد موصوفا بصفات من كون
ولون وطعم وغير ذلك وان حكموا بوحدة من وجد في البيت فكذلك
قول الايمة القديم واحد يتناوله بصفاته ومقصود المجمعين قطعا نفي
موجود آخر قديم غير البارى تعالى الموصوف بصفات الكمال ولو نظر
المعتزلة الى صحة ان يعلم احدهما مع الذهول عن الآخر الثاني لزمهم ذلك في
الاحوال فانه يجوز ان يعلم العالم افتقار الجاين الى مخصص ثم ينظر بعد ذلك
في كونه عالما قادرا وما علم اولا لم يجامعه الا الشك فيما علم ثانيا ومع ذلك
لم يصح اطلاق لفظ الغيرة عليه وكذلك يعلم كونه قادرا من يجهل كونه
عالما مريدا او من ذهل عن كونه كذلك ولم يكن في ذلك معنى الغيرتين
فان قالوا الاحوال غير موجودات ومن حق الغيرين ان يكونا موجودين
فنقول فالمعنى الذي اشرنا اليه من صحة وجود احدهما بدون الثاني لا بد
من الوجود اما مع القول بان لفظ الغيرة قد يطلق على كل معلومين يصح
العلم باحدهما مع الذهول عن الثاني يطرد في الاحوال وقد قدم صاحب الكتاب
على الكلام في هذا الفصل معنى الغيرين وقد كان قدماء الاصحاب
يقولون ان الغيرين كل موجودين صح وجود احدهما مع عدم الآخر

وينقل ذلك عن الشيخ ابي الحسن فورد عليه سوال وهو ان الدهري
المعتقد قدم العالم وبقاءه يعرف تغاير الجواهر وهو مع انه لا يجوز عدم
شيء منها فامتنع المتاخرون لاجل هذا السوال من حد الغيرين بذلك
وقالوا ان الغيرين كل موجودين يجوز مفارقة احدهما الآخر بزمان او
مكان او وجود او عدم وهذا الذي ذكره المتاخرون ليس بحد بل هو تقسيم
بيان في صناعة الحد ولمن قال المنتصر لهم جواز المفارقة امر شامل
لهذه الجهات وهو مورد التقسيم والتنويع وهو كاف في تعريف المفارقة
تكون بالزمان والمكان والمحل والوجود والعدم ولكن لا يكون الا
بالتقاسيم المذكورة ام يكون جواز المفارقة بغير ذلك الاول ممنوع
والثاني مسلم وعند ذلك يكون من جملة الافتراق ان يعلم احدهما ويجهل
الآخر واذا جاز ان يفترقا في ذلك فمن حد بمطلق المفارقة دخل فيه
ما ذكرناه فيحتاج الى هذه التقاسيم ليختص جواز المفارقة بها ويحترز
عما يخالف غرضه في هذا المذهب وعند ذلك يخرج عن حكم الحد والذي
اراه ان السوال الذي لاجله رغبوا عن الحد الاول غير واقع فان الخصم
الذي هو الدهري يقول ان العالم ممكن العدم باعتبار ذاته وانما هو
واجب عنده باعتبار غيره فيصح وجود احدهما بدون الآخر باعتبار
الذات لا سبيل الى انكاره ولا يظن في ذلك امتناع العدم نظرا الى المعتقد
فلم يكن الدهري في الحقيقة لا علم الغيرين يمتنع من تجويز عدم احدهما مع وجود
الآخر باعتبار ذاتيهما فيحصل الحد صحيحا ولكن مع ذلك ليس هذا حدا حقيقيا
وانما هو رسم ماخوذ من حكم الامكان اللازم للماهيات فانه يجوز ان يعلم انهما
غيران مع ذهوله عن عدم كل واحد منهما ولو كان حدا حقيقيا لما انفعل

يدونه هذا على طريقة اصحاب المنطق وعلى طريقتنا فالحد الحقيقي
ذكر اخص وصف المحدود وجواز العدم ليس هو اخص وصف الجوهر
فلم يكن الا رسما لمعنى الغيرين واذا ثبت ذلك فاطلاق لفظ الغيرين
مع ايهامه لمعنى لا يصح على القديم لا يجوز فلا يقال ان الصفات غير
الذات لما فيه من الايهام بالمعنى الممتنع عليه ولا يقال انها هي هو لان
ذلك نفي الصفة وهذا راجع الى الامتناع من اطلاق العبارات ولا يرجع
ذلك الى امر معنوي ولهذا اصدر صاحب الكتاب الفصل بتسميتها مغايرة
فاشعر ان الكلام في التسمية وقد اطلق القاضي على الصفات بانها
مختلفة وذلك نظرا الى الحقيقة اذ لا يسد احدهما مسد الاخرى ويثبت
لكل واحد منها من الصفات النفسية ما لا يثبت للآخر فان القدرة
والعلم والارادة من الصفات المتعلقة والحياة ليست من الصفات
المتعلقة والعلم يكشف المعلوم على ما هو به والقدرة يتاتى بها الايجاد
ومن حكم العلم مضادة الجهل والقدرة تضاد العجز ولا تضاد الجهل والعلم
يضاده ولا يضاد العجز وهذا لا مرد فيه نعم ان وقع الكلام في جواز
الاطلاق فماخذه السمع وطريقه نفي الايهام بالمحال عليه وهو غير متجه
ولا يطلق عليه الا ما اطلق على نفسه **فصل** ذهب القدماء
من ايمتنا الى ان البقاء صفة معنوية للباقي وذهب بعض المتاخرين
الى انها صفة نفسية وهو الذي ارتضاه المعتزلة والتحقيق خلاف
الفريقين وقد نقل عن القاضي انه خالف مشايخه في القول بان الباقي
باق ببقاء وقال الله تعالى يعلم اني لم اخالف مشايخي لا ذكر
وانما التقليد في اصول الدين ممتنع واعلم ارشدك الله ان القول

بان الباقي باق ببقاء لابد فيه من هدم اصل من قواعد الكلام وذلك
ان صفات الباري باقية فاما ان يقال هي باقية لنفسها ففيه ابطال
عكس العلة واما ان يقال هي باقية ببقاء تقوم بها ففيه قيام المعنى
بالمعنى واما ان يقال هي باقية ببقاء يقوم بالذات فيجب الحكم لما لم
يقم به وايضا فان للبقاء باق فهو اما ان يكون باقيا بنفسه ففيه ابطال
عكس العلة او ببقاء يقوم بالبقاء فيكون بقاء البقاء باقيا ويتسلسل
ولا يتحصل فلم يستقم القول بانه من الصفات المعنوية واما من قال
ان الباقي باق لنفسه فلا يستقيم له ايضا ذلك من حيث انه لا يتحقق
معنى كون الجوهر باقيا في اول زمن حدوثه وكيف تتخلف عن الشيء
في اول زمن حدوثه صفة نفسية فليس المراد بالبقاء الا استمرار
زمنين على الجوهر وهو الذي سلبناه عن العرض وان اطلقنا على
الازلي كونه باقيا فلا يستقيم ان يراد به نسبة زمانية فالمراد به ان
لا يطرا عليه عدم وهذا الباب هذا الفصل وقد مثل صاحب الكتاب
بتسمية الجوهر قديما اذا توالت عليه الازمان والدهور ولا يسمى بذلك
في اول ازمنة حدوثه وقد كان قدماء الاصحاب يستدلون على ان
الاعراض لا تبقى بانها لو بقيت لقام بها بقاء يوجب كونها باقية وفيه
قيام المعنى بالمعنى وهو محال فلما منع المتاخرون كالقاضي ومن بعده ان
الباقي باق ببقاء لم تستقم هذه الطريقة على اصولهم في استحالة بقاء
الاعراض فاحتاجوا ان يستدلوا على استحالة بقاء الاعراض بدليل آخر
غير هذه الطريقة لانهم منعوا ما بنيت عليه فقال صاحب الكتاب
لما توجهت عليه الطلبة لو بقي لما صح عدمه وبين التلازم بانه لو عدم

اما ان ينعدم بانعدام شرط او ضد او فاعل وهذه قسمة غير حاصرة وانما
هو اخذ من مذهب الناس في عدم الجواهر فذكرها هنا اقساما فان الناس
في عدم الجواهر على مذاهب ثلثة الاول مذهب المعتزلة ان
العدم انما يكون بضد ولهذا قالوا ان الجواهر انما تعدم بفناء يضادها
ولا يجوز عندهم ان يعدم بعض الجواهر دون بعض لان المعنى المضاد
لها لا يقوم بمحل فلا اختصاص له بجوهر دون جوهر المذهب الثاني
لاصحابنا ان العدم لفقدان الشرط وهم في ذلك فرقتان احدهما
تقول بان شرط استمرار وجوده قيام البقاء به فاذا عدم البقاء لزم
عدمه والفريق الثاني تقول شرطا استمرار خلق الاعراض فيه فاذا
لم تخلق عرض فيه لا يصح خلوه عنه لزم عدمه المذهب الثالث
نقل عن القاضي انه يعدم بالفاعل والاولى ان يحرر هذه الطريقة بقسمة
دائرة بين النفي والاثبات فنقول لو عدم لم يخلو اما ان يكون
عدمه عدما جايزا او واجبا ويستحيل ان يكون عدمه واجبا اذ الواجب
لا يصح عليه البقاء وقد فرضوا باقيا وان كان جايزا فلا بد له من مقتضي
والمقتضي اما ان يكون نفيا او اثباتا والنفي لا اقتضاء له ويدخل فيه
عدم الشرط لان عدم الشرط يدل على عدم المشروط ولا تقتضي عدمه
ونحن في تقسيم المقتضي بل في تقسيم ما يدل والاثبات اما ان يضاده
او لا والضد لا يجامع الضد ولا يصح ان تقوم بالمحل الا في حال انتفاء
ضده فيمتنع احالة عدمه على وجود ضده ولان التضاد من الجانبين
معقول فان كان الطارئ يعدم الكاين في المحل لانه ضده فمعقولية
الضدية ثابتة للاول وهو ما باعتبار قدر الاعدام فيجب ان يساويه

الكاين في الاعدام جهة الاعدام فعند ذلك يمنع من وجود الطارى
وفي ذلك امتناع سبب العدم وان لم يكن ضدا فلا يخلو اما ان تقتضي
العدم بايثار واختيار اولا والموثر المختار لابد له من فعل والعدم
نفي محض فلا يصح ان يكون فعلا والمقتضي لا بايثار فاما ان تقوم به
فتعدم المعنى بالمعنى ويلزم منه ان يجامع وجوده وجوده واذا لم تقتضي
عدمه في زمن المجامعة فلا تقتضي بعدها لان معقولية الاقتضا ثابتة
للموجب باعتبار ذاته ولا يصح ان يختص الاقتضاء بزمن دون زمن
وانما قلنا انه يلزم منه ان يجامع وجوده وجوده لانه لا يصح ان تقوم به
حالة عدمه فلا يقوم به الا حالة وجوده وفيه المجامعة المذكورة فهذا
تحرير هذه الطريقة على الوجه المذكور واعلم ان القاضي رحمه يصح ان
الفاعل يعدم فقيل له قد بطلت الطريقتان في استحالة بقاء الاعراض
فما دليلك على استحالة بقائها فقال لست اثبت هذه المسئلة
ولا انفيها فليس الا الوقف فيها وهذا تمام الكلام في هذه المسئلة
ومن لم يسلك طريق القاضي في صحة انتساب العدم للفاعل تمت
الطريقة له وجزم باستحالة بقاء الاعراض وكانت الاعراض واجبة
العدم في الزمن الذي يلي حالة حدوثها والجواهر انما تعدم عند عدم
الاعراض فحاصل القول عنده ان العدم انما يطرى على الجايزات بوصف
الوجوب اما العرض فلانه غير قابل لان يستمر الوجود عليه زمنين
والجوهر لا يصح وجوده دون عرض وما امتنع وجوده وجب عدمه
وزعمت المعتزلة ان جهة العدم انما هو الضد الا فيما استحال بقاؤه
من الاعراض كالاصوات والارادات فلا يستقيم لهم ان عدمه

بالضد وقالوا ان للجواهر ضدا ينفي وجودها وهو معنى قائم بنفسه
ولا اختصاص له بجوهر دون جوهر وقالوا على مذاق ذلك لا يجوز
ان يعدم بعض الجواهر دون بعض بل لابد من عدم الكل عند
وجود ضد الكل ففي ما ذكروه مخالفة احكام المعاني التي يستحيل
قيامها بنفسها واثبات حكم لما لم يقم به المعنى الموجب له ولا تختص
بمحله واثبات التضاد لا على المحل ولو قيل لهم ما وجه اختصاص
التضاد بالجواهر لم يجدوا لبيانه سبيلا فان قالوا ان الجواهر لا تختص
والفناء لا في محل فكان له نسبة الى الجواهر بهذه الجهة فيلزمهم ان
يضاد وجود الباري لانه ايضا لا في محل ثم قد بينا ان العدم بالتضاد
لا يصح لانه مشترك بين الضدين فان كان الطارى يعدم ما قبله لانه
ضده فهذه الجهة حاصلة في الكاين فيمنع من وجوده وهذا واضح للمتامل

باب القول في معاني أسماء الله عز وجل

قدم على الكلام في اسماء الله عز وجل الكلام في الاسم والتسمية والمسمى
والوصف والصفة وهذا الفصل الكلام فيه يتعلق باللفظ والنظر
فيما يتعلق بالوضع اللغوي ولا شك ان معنا لفظا ومدلول لفظ
ووضع لفظ فالتسمية تطلق على ذكر اللفظ وعلى وضع اللفظ دالا
على المعنى والاسم يطلق على اللفظ وعلى مدلول اللفظ وكذلك الوصف
يطلق على قول الواصف وعلى المعنى القايم بالمحل والصفة تطلق بازاء
المعنيين ايضا ولا شك في جميع ذلك وانما الخلاف في اي المحامل هو
حقيقة وفي ايها هو مجاز فصار اصحابنا الى ان لفظ الاسم حقيقة
في مدلول اللفظ وهو المسمى ومجاز في التسمية وهو اللفظ وكذلك

الصفة حقيقة في المعنى القايم بالموصوف وقد يطلق على اللفظ مجازا
وهو الوصف وصارت المعتزلة الى خلاف ذلك فقالوا الاسم حقيقة
في اللسان في اللفظ وقد يطلق على المسمى مجازا والوصف والصفة
يرجعان عندهم حقيقة الى قول الواصف وذهب الاستاذ ابو منصور
الى ان اللفظ مشترك فيطلق الاسم على اللفظ حقيقة وعلى مدلوله حقيقة
ويطلق لفظ الصفة على اللفظ حقيقة وعلى المعنى القايم بالموصوف
حقيقة واستعمل طريق الفريقين فاما من قال ان الاسم حقيقة في اللفظ
فاستدل على ذلك بوجوه منها ان الاسم من حيث اللسان مشتق من السمو او من
السمة وهي العلامة على اختلاف بين اهل العربية فان كان ماخوذا من السمة
وهي العلامة فامارة الشيء وعلامته لا بد وان تكون مغايرة له وذلك لا يتحقق
الا في اللفظ وان كان ماخوذا من السمو وهو العلو فمعناه انه سمى بمسماه فاوضحه
وكشف معناه وذلك لا يتحقق الا في اللفظ فيلزم ان يكون حقيقة في اللفظ
الوجه الثاني ان من سال عن اسم شخص معين فقال ما اسم هذا فجوابه ذكر اللفظ
الموضوع لتعريفه والدلالة عليه ولو كان خلاف ذلك لعد من اجاب بذلك متجوزا
ولا يعلم احد من اهل اللسان حايدا عن الحقيقة الثالث ان الامة قاطبة مجمعة
على ان لله تسعة وتسعين اسما والباري تعالى واحد والقول بان الاسم هو المسمى
يلزم منه تعدد الالهة وهو محال واما من قال بان الاسم هو المسمى فاحتج بقوله تعالى
سبح اسم ربك الاعلى وبقوله تبارك اسم ربك ونظير ذلك الايات الدالة على تنزيه
الاسم وتعظيمه واضافة العبودية اليه ومعلوم ان المسبح المقدس المعظم انما هو
مدلول اللفظ لا نفس اللفظ وقد يستدلون بقوله ما تعبدون من دونه الا
اسماء سميتموها انتم واباوكم ومعلوم ان القوم انما عبدوا الاصنام لا الالفاظ

وقد قال بعض ايمة العربية وهو معمر بن المثنى الدليل على ان الاسم هو
المسمى قول لبيد بن ابي ربيعة الى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولا
كاملا فقد اعتذر ولم يرد ان اللفظ عليهم وانما مدلوله عليهم قالوا
وقد اجمع المسلمون قاطبة قبل ظهور الخلاف على ان الله تعالى في ازله الصفات
والاسماء الحسنى وعلى ما قال الخصم ليس له في ازله اسم وذلك مناقض لما درج
السلف عليه واجابوا عن كلمات الاولين بان الاسم قد يطلق ويراد به التسمية
وعليه يحمل قوله ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما وقد تقولون ان المدلولات
متعددة فان التسمية قد تطلق على الذات وقد تطلق على الصفات وقد
تطلق على الافعال وقد تطلق على سلب وهي اسماء التنزيه وقد تطلق على
اضافة وذلك متكثر وهو مدلول اللفظ فلم يلزم من وحدة الذات التي تكثرت
اعتباراتها انتفاء مدلولات لهذه الالفاظ الا حصر لها الامر زائد على الذات
قال الاستاذ ابو منصور كما قلتم ان الاسم يطلق ويراد به التسمية
وعددتموه انفصالا فالاسم يطلق ويراد به المسمى فيكون انفصالا عما تمسكتم به
من الاي المذكورة مع ان قوله ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها يمكن
تاويله وهو ان الاصنام لم يثبت لها وصف الالوهية وانما انتم وضعتم هذا
اللفظ عليها فكانكم ما عبدتم الا اسماء وضعتموها لا ما ثبت حكم الالهية في
نفسه والحق الذي لا مراء فيه ان اللفظ مشترك بينهما فلا معنى لمنازعة
احدهما للاخر وان نظر الى غلبة استعمال اهل العرف او الشرع فلا شك في
الاطلاق في الجهتين فلا معنى للتنازع بين الخصمين وكذلك قال اصحابنا
ان من ادعى انه ليس لله تعالى صفة الالوهية في ازله فقد خرق اجماع الامة
قال الاستاذ ابو منصور لا شك ان الصفة ههنا اطلقت على ما قام
بالموصوف

ولا يمنع ذلك ان تطلق الصفة على قول الواصف فالحق ان لفظ الصفة مشترك
فقد تطلق على اللفظ صفة كما يشير اليه اهل العربية وقد تطلق على المعنى
القائم بالموصوف كما ذكر اصحابنا على ان لفظ الصفة فيما قام بالموصوف اكثر
استعمالا ولهذا يقال لمن كذب في وصف رجل لم تذكر صفته ولهذا يقال ان السائل
اذا سال عن صفات الشيء لم يكن قصده الالفاظ الدالة على معانيه وانما مقصوده
انه موصوف بالعلم او الجهل او السواد او البياض فتاملوا ترشدوا ان شاء الله

فصل فيما يجوز اطلاقه على الله تعالى قال ما ورد الشرع
باطلاقه اطلقناه وما ورد بمنعه منعناه وما لم يرد فيه اذن في اطلاقه ولا
منع توقفنا فيه وذهب بعض اصحابنا الى ان ما لم يرد فيه اذن ولا منع
فهو ممنوع وهذا مدخول فان المنع حكم شرعي والاحكام الشرعية مداركها
السمع دون العقل فاثبات المنع من غير سمع تلقي للاحكام من غير مداركها
عندنا وذلك تناقض في القول وفصل المتاخرون في هذا القسم بين ان
يكون ما لم يرد فيه اذن وهو غير موهم معنى يستحيل عليه وبين ان يوهم معنى
يستحيل على الله تعالى فجوز في الاول ومنع في الثاني وهذا ايضا من الطراز
الاول فان التحليل والتحريم انما يوخذ من السمع غير ان الاجماع على امتناع
اطلاق ما يوهم فوجدنا فيه ماخذا سمعيا وما لم يوهم لم نجد فيه ماخذا سمعيا
فوجب الوقف عن الحكم فيه وليس الوقف جزم بالانكفاف بل شك في انتفاء
الحكم فيه وقد اطلق ايمتنا على ان القياس لا يجري في اسماء الله تعالى الحسنى
فانحصر مداركها في الكتاب والسنة واجماع الامة وهل يشترط ان تكون
الخبر الوارد في السنة في اسماء الله تعالى الحسنى متواترا الصحيح انه غير
مشترط فان الجواز حكم يمكن اخذه من اخبار الاحاد **فصل**

نقل عن الشيخ ابي الحسن رضي الله عنه انه قال اسماء الله منها ما يقال هي هو وهو
ما دلت التسمية فيه على ذاته ومنها ما يقال انه غيره وهو ما دلت التسمية
فيه على افعاله كالخالق والرازق ومنها ما يقال انه لا هي هو ولا هي غيره
وهو كل ما دلت التسمية فيه على صفة من صفاته وذهب بعض الاصحاب
الى ان كل اسم له فهو هو سواء دلت التسمية فيه على ذاته او اشعرت بصفته
او بفعله وقال على مذاق ذلك الخالق هو الذات الفاعلة لا الخلق و
الرازق اللفظ فيه يدل على الذات الرازقة لا الرزق وقال الامام المرتضى
عندنا راي شيخنا ابي الحسن لان اللفظ اذا دل على امر غير سلب فقد دل
على ثبوت واذا لم يكن الثبوت راجعا الى الذات ولا الى الصفات فقد دل على
مغاير للذات فصح ان يقال ان التسمية دلت على غيره والتحقيق ان لفظ
العالم والخالق والرازق كل ذلك يدل على الذات فتارة يدل عليها باعتبار
ذاتها وتارة يدل عليها باعتبار قيام صفة بها وليس تسمية العالم للعلم
وانما هو تسمية للذات التي قام بها العلم وليس تسمية الرازق للرزق
وانما التسمية فيه لفظ يدل على الذات التي صدر منها الرزق فالتسمية اذا
الذات باعتبار نسبة امر اليها ولا تطلق التسمية عند انتفاء هذه
النسبة الى الذات فان اراد الشيخ بالمغايرة انه توقفت تسمية الذات
على امر مغاير فصحيح وان قال اللفظ المطلق عليه تسمية لمدلوله ما يغاير
الذات فليس كذلك وكذلك نقول في اللفظ الدال على صفة من صفاته
ان كان يزعم ان التسمية تتوقف على ما ليس هو ولا هو غيره فصحيح
وان زعم ان مدلولها ما ليس هو ولا هو غيره وهو الصفة فليس بصحيح
بل تسمية العالم والقادر مدلولها هو الذات القادرة والعالمة فيتوقف

اشعار التسمية على ثبوت الصفات التي ليست هي الذات ولا هي غيره وكون
اللفظ يطلق على الذات تارة عند وجود صفة ازلية وتارة لا يطلق ليس
ببعيد في اللسان والله الموفق وبه نستعين وعليه نتوكل **واعلم**
ان الكلام في اسماء الله تعالى بحث عن معنى لفظ فلا بد فيه من معرفة اللغة
ومراد العرب من اللفظ عند الاطلاق ولا يكفي ذلك في معرفة اسمائه اذ
اللفظ قد يكون محمولا على حقيقته وقد يكون محمولا على مجازه وقد يعرف
انصرافه من الحقيقة الى المجاز باحالة العقل حمله على جهة حقيقته فاحتاج
المتكلم في هذه الالفاظ الى ان يكون عارفا بمسالك العقول ليعرف المحال
فيصرف اللفظ عنه وكثيرا ما يكون ذلك في الالفاظ الدالة على ذاته وصفاته
فانظر ذلك وتامله ترشد ومن حق الباحث عن هذه الالفاظ ان يعرف
الالفاظ وانها لا تترادف بل لكل لفظ خصوصية وقد تكون الخصوصية بفضل
في احد المسميين وقد تكون بنوع مبالغة في بنية الكلمة في مدلول اللفظ
لا توجد في غيرها وقد تكون بزيادة مبالغة مع اشتراك اللفظين في الدلالة
على المبالغة على المعنى فافهم ذلك قبل الخوض في الاسماء **واعلم** انه بحر
خضم لا يدرك ساحله ولكل احد منه مشرع على مقدار فهمه وقد ورد ان
لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة اعاننا الله واياك على ما
يقرب اليه **اما الله** فقد اختلف الناس في معناه وانه من الاسماء المشتقة
او هو اسم علم فذهب المحققون الى انه اسم علم وقال اخرون انه اسم
مشتق فاختلفوا في اشتقاقه فقال قوم اصله اله ومعنى الاله
الذي يوله له اي يعبد وقيل الاله ماخوذ من الوله وهو الحيرة وهو تعالى
حارت العقول فيه وقيل انه لاه ادخلت عليه لام فصار الاله ثم ادغمت

احدى اللامين في الاخرى ومن الناس من قال هذه اللام التي ادخلت عليه
هي لام التعريف وقال آخرون هي لام التفخيم والتعظيم هذا تصرف
الكوفيين وقال قوم من البصريين اصله لاه ماخوذ من قولهم لاهت
الشمس اذا ارتفعت وانشدوا ولاهك قد يغشى العشيرة نون ونورك
نور في الجديدين ساطع اي سوددك وعلاك وعظم شانك فادخلت عليه
اللام على النعت المذكور والصحيح انه اسم علم ولا مانع من ان يكون مشتقا
في اصله ثم يوضع على جهة العلمية والدليل على انه علم امتناع النعت به
ونعته بجميع الاسماء وذلك من احكام العلمية **الرحمن الرحيم** اسمان مشتقان
من الرحمة وهما من ابنية المبالغة كالندم والندمان غيران وزن
فعلان يظهر انه ابلغ من لفظ فعيل فقد اختص بزيادة مبالغة والرحمن
من الاسماء المختصة التي لا تطلق الا على الله وان اطلق على مسيلمة فانما
اطلق مقيدا باليمامة فقيل رحمن اليمامة وعد ذلك من من هو سماته
حيث انتقل من دعوى النبوة كذبا الى دعوى الرحمانية جراة وعتوا واما
الرحمة فلا تطلق على الله تعالى بمعنى الرافة والتحنن وانما تطلق عليه بمعنى
ارادة الخير والانعام على عبيده فتكون من الاسماء الدالة على الصفات
او ترجع الى نفس الانعام والاحسان فترجع الى الافعال وبعض الناس
يذهب الى ان الرحمن يعم الكافر والمؤمن والرحيم مختص بامر الآخرة وهو
مختص بالمؤمنين وهذا لا يؤخذ من اشعار اللفظ فان صح في ذلك توقيف
شرعي جاز ان يكون مدركا لذلك ومما ذكره بعض الائمة في الاسماء يطلق العبد
بحظ من معنى الاسم فيرى في معنى الله التاله والحيرة ويرى في معنى
الرحمن عموم الاحسان لكل عبد حتى او في معنى الرحيم الموعظة والدعاء

الى الصراط المستقيم وليس في هذا ما ننكره **الملك** اختلف اصحابنا في انه
يرجع الى الخلق او القدرة على الخلق فالذى ذهب اليه الشيخ ابو الحسن انه ذو
الملك والملك هو الخلق وذهب القاضى ومن تابعه من المحققين الى انه
راجع الى القدرة وكذلك اذا قيل العبد يملك فمعناه انه مقتدر على الانتفاع
بالعين المملوكة متى اراد غير ان للشرع تخصيصا فى ذلك فانه لا يطلق على
القدرة على الانتفاع المحظور ملكا وانما يطلق اذا كان الانتفاع بالمقدور
مباحا فى الشرع وكذلك ملوك الاقاليم لما قدروا على التصرف في البلاد قيل
لهم مالكون لها هذه طريقة القاضى ومن تابعه واورد عليهم من التزم مذهب
الشيخ ابى الحسن ان الملك اذا كان هو الاقتدار فالجواهر الباقية غير مقدورة
فى حالة البقاء فلتخرج عن ملكه وفي ذلك هجر باتفاق الامة واجابوا عن
ذلك بان الاقتدار على بقائها اما بخلق بقاء على راى الشيخ واما بخلق الاعراض
على راى القاضى وهو متى اراد بقاها خلق الاعراض ومتى اراد عدمها قطع
الاعراض عنها فلم ينافِ ذلك ما ذكروه ولولا ذلك لرادف هذا الاسم احد
الاسماء الثلث وهو الخالق البارئ المصور ثم من احكام القدرة الاستغناء
ومن لازمه احتياج المخلوقين له وكذلك حكم الملوك في الدنيا **القدوس**
تفعول من القدس وهو الطهارة والنزاهة وسميت الارض المقدسة
لانها منزهة عن اوضار الجبابرة وسميت الجنان حظاير القدس لانها
منزهة مبراة عن النقايص فالاسم اذا من الاسماء الآيلة الى السلب
وحظ العبد من التخلق في الملك لا من الملك وهو احتياج الناس اليه فى
ارشاده الطريق الآخرة وحاجة الناس في ذلك اليه وفي دعوته المستجابة
واستغنائه عنهم وفي القدوس حظه تنزهه عما يشينه في امر دينه

او ينقصه في ادراك فضايل الدين والله اعلم **السلام** ذكر فيه ثلث
معان الاول الطلاقة على ان المراد به انه ذو السلامة من كل آفة
ونقص وهذا يلزم منه ان يرادف القدوس الا ان في القدوس مبالغة الثاني
ان يراد به مالك تسليم الخلايق من المهالك والمعاطب والثالث ان يراد به
مسلم على المومنين كما قال سلام قولا من رب رحيم وفي القول بالمعنى
الاول يرجع الاسم الى السلب وفي الثاني رجوعه الى القدرة او الى نفس الفعل
وفي الثالث يرجع الى القول وحق العبد منه ان يسعى في دفع المضار
عن اخوانه المسلمين وان يفشى السلام على اهل الملة **المؤمن** الايمان
يطلق عند اهل اللسان على التصديق ومعناه في حق الرب تعالى انه
يصدق انبياءه فيما اخبروا عنه من الاحكام والحشر والنشر والجنة
والنار قال الله تعالى وما انت بمؤمن لنا اى مصدق وهذا يرجع الى
القول وقد يطلق المؤمن على معنى المومن وتليين الهمزة شايع فى وضع
اللسان والتامين قد يكون بالقول الصادق منه وقد يكون بخلق الطمانينة
وحظ العبد منه التصديق بالله ورسله وكتبه ومن المعنى الثاني السعى
فى ازالة الخوف من كل خايف بطريق القول والفعل **المهيمن** قيل
معناه الشاهد والدليل قوله تعالى ومهيمنا عليه اى شاهدا ومنه قول
الشاعر ان الكتب مهيمن لنبينا والحق يعرفه ذووا الالباب
ثم في حمله على الشهيد وجهان احدهما ان يصرف الى معنى العلم فهو تعالى
الشهيد على كل شيء لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
ومن الاصحاب من حمل ذلك على القول وكلام الله تعالى مهيمن على الكتب
السابقة وهو مبنى على تصديق الكتب وتقرير الصحف المنزلة على الانبياء
الماضين صلوات الله عليهم اجمعين

وقال بعض العلماء المهيمن الامين والاصل فيه انه موءيمن من الامانة
ثم قلبت الهمزة كما قالوا في ارقت هرقت والامانة في حكم الله تعالى
ترجع الى الصدق في القول وقال الخليل بن احمد المهيمن الرقيب
والعرب تقول هيمن على كذا اذا كان حفيظا عليه وسنذكر معنى الرقيب
وحظ العبد منه التصديق بالله ورسله وكتبه والمراقبة لخواطره المذمومة
شرعا **العزيز** معناه عند معظم العلماء القدير القاهر والعزة هي القدرة
والاستعلاء والغلبة ومنه قول القائل من عزبز وقال تعالى فعززنا
بثالث اى قوينا وايدنا وحمل بعض الايمة العزيز على العديم المثل
فيرجع معناه الى السلب وحظ العبد منه قهر الشيطان بعزيمة الصدق
والترقي بالاخلاص الى ذروة يعجز عن منالها اضرابه **الجبار** اختلف
العلماء في معناه فقال بعضهم هو ماخوذ من الجبر وهو الاصلاح ومنه
جبرت العظم وجبرت الامر فانجبر قال العجاج قد جبر الدين
الاله فانجبر فيرجع الاسم اذا الى صفات الافعال وقال بعضهم
الجبار حامل الخلائق على ما يريد فيرجع الى القدرة وقيل الجبار هو العظيم
وروى هذا عن ابن عباس وقيل الجبار هو المنيع الذى لا ينال قصد
القاصدين ومنه يقال للنخلة اذا فاتت الايدى جبارة وعلى هذا يحمل
عوده على صفة النفى ومعناه التعالى عن سمات المحدثين ويمكن عوده
الى الاقتدار **المتكبر** العلى المتعالى العظيم قال صاحب الكتاب معنى
الجميع واحد ومن العلماء من حمل ذلك على تنزه البارى عن سمات النقص
وقال القاضي هي تدل على جميع صفات البارى النفسية والمعنوية
وتدل ايضا على نفي صفات النقص ولا مانع في دلالة اللفظ على النفى

والاثبات وانا اقول اما المتكبر فلفظ المتفعل يشعر بفعله ما يليق
بالكبرياء ووصف العظمة يشعر بصفات الجلال وقد فرق الشرع
بين لفظ العظمة والكبرياء فقال الكبرياء ردائى والعظمة ازارى
وعن هذا خص بعض العلماء التحريم في الصلوة بلفظة الله اكبر دون قول
القائل الله اجل والله اعظم وكذلك قال تعالى وهو العلى الكبير ثم اشعر
بان معنى العلو مخالف لمعنى الكبير والظاهر ان يقال ان العلو في ذاته
اشارة الى حقيقة باعتبارها نافى صفات النقص وما باعتباره نافى غير
نفس الانتفاء والمتعالى ايضا يحتمل ان يكون اشارة الى افعال تليق بالعلو
ويحتمل ان يكون راجعا الى الصفات المنافية لسمات النقص وحظ العبد
من هذه الاسامى صيانة نفسه عن الافعال المحظورة والمكروهة وفعل
ما ينافيها **الخالق البارئ المصور** قال صاحب الكتاب ان الخالق
يطلق على المخترع ويطلق على المقدر والبارى تعالى هو المخترع والمصور
فاعل الصور والاولى حمل الخالق على المقدر وهو المشار اليه في قوله تعالى
فتبارك الله احسن الخالقين والبارى تعالى يحمل على الموجد المخترع
والمصور اشارة الى التشكيل بالصور المختلفة فانه يبعد ترادف الاسماء
مع ذكرها في سياق واحد على حكم المدح والثناء **الغفار** فعال من
من الغفر وهو الستر ويشعر ذلك بتكرار المغفرة منه الغفر مرة واحدة
لا يقال لمن فعل ذلك غفار ويمكن حمله على ترك العقوبة ويمكن حمله على
الانعام المنافى لما يفضحنا في العاجل والآجل والذى يظهر لى في معنا
ان الستر ما يخفى عن الناظر حال المستور ولا ستر بالنسبة اليه فاخفاء
حال العاصى عن الناس يكون سترا عليه لا محالة وهو يرجع الى خلق هداية من

العلم بحاله وحظ العبد من الخالق والبارئ والمصور السعي في الامور
التي يعقبها التقدير والايجاد مخصوص بباب الخيرات فان السعي
مذموم نقيض الخير ممنوع منه ومن الغفار ستر الزلات عن العصاة
وعفو الذنوب لمن اساء اليه وتقابل الاساءة بالاحسان ابلغ حظ فيه
القهار فعال من القهر ويمكن صرفه الى القدرة ويمكن صرفه الى الافعال
التي تذل الجبابرة وحظ العبد منه قهر النفس الامارة بالسوء وقهر الشيطان
الموسوس بالمعاصي **الوهاب** فعال من الهبة وهو مانح النعم والنعمة
ما يتنعم به الا ان ما يتنعم به من الشهوات التي نعصي الله بها لا تعد
نعمة لما فيها من الخسران في الاخرة وحظ العبد من ذلك الصدقة والبر
الرزاق خالق الرزق والرزق ما ينتفع به الانسان من حلال
وحرام على ما سياتي ان شاء الله تعالى وحظ العبد منه اكتساب الطعام واطعام
القادمين عليه وغيرهم **الفتاح** اختلف العلماء في معناه فقال
بعضهم معناه الحاكم والعرب تسمي القاضي فتاحا وهو المراد بقوله تعالى
ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين اي احكم
الحاكمين والحكم له محملان احدهما قول الله واخباره بما للعبد وعليه
والثاني القضاء وسياتي معنى القضاء ان شاء الله تعالى ويمكن حمله على الافعال
المنصفة للمظلومين من الظالمين وقال بعض العلماء الفتاح خالق
الفتح وهو النصر وهو المراد بقوله تعالى ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح
اي ان تستنصروا فقد جاءكم النصر وحظ العبد منه نصر الحق واعانة
كل مظلوم عن ظالمه **العليم** يدل على العلم كالعالم الا ان فيه في
بنية اللفظ مبالغة فان فعيل من ابنية المبالغة والمبالغة في حق

الباري بمعنى كثرة متعلقات العلم فان العلم واحد لا كثرة فيه وحظ
العبد منه تعلم علوم الدين **القابض الباسط** من اوصاف الافعال
فالقابض المضيق على من اراد والباسط موسع الرزق على من شاء
وحظ العبد منه منع غير المستحق من العطاء والتوسيع على المستحقين
الخافض الرافع من صفات الافعال والخفض حط المنزلة والرفع
تعزيز المنزلة وحظ العبد منه مقصور على صرف من لا يستحق الولاية
عنها وتوليته من هو اهل والسعي في ذلك والاعانة على حصوله **الحكم**
بمعنى الحاكم الا ان في لفظه مبالغة فان فعلا من ابنية المبالغة والحاكم
يطلق على القول المبين جزاء للاعمال ويمكن حمله على الافعال الواقعة
جزاء ويمكن حمله على العلم والقدرة على الاختراع وقيل انما سمي العلم حكمة
لانه يمنع من قام به عن موافقة شيم الجاهلين وهو ماخوذ من المنع
ولهذا سميت الحكمة اللجام لانها تمنع الدابة من الجماح ومعنى المنع في حق
الباري تعالى محال وانما يطلق على حكمته قال الله تعالى ومن يوت الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا وقيل الحكم هو المحكم للاشياء المتقن لها وحظ
العبد منه اجتناب كل جهالة تضر به في امور الدين والدنيا ومنع نفسه
من الانهماك في الشهوات المنقصة له في دار الاخرة **العدل** معناه
العادل وهو الذي يفعل ما له ان يفعله واسم المصدر اذا وصف به لدلالته
على المبالغة فانه يقال رجل عدل اذا جعل نفس العدل فيشعر بلزومه وجوبه
اذ لا يصح مفارقة بين الشي ونفسه وبعض النحاة يقدر بصاحب
عدل وحظ العبد منه ان لا يباشر الا ما اذن له فيه **اللطيف**
قيل معناه الملطف والملطف فاعل اللطف وهو كالجميل معناه

معناه المجمل وقيل اللطيف هو العليم بخفيات الامور والخفاء بالنسبة
الى غيره لا بالنسبة الى محيط علمه وتعالى هذا من لطيف اذا دق عن
ادراك اكثر الناس والعرب تسمي ما دق معنى لطيفا وقيل اللطيف
بمعنى الرحيم وهو تلطف به اذا رحمه واشفق عليه وحظ العبد منه
اكتساب العلوم ورحمة كل ضعيف **الخبير** لفظ يشعر بالمبالغة والعلم
الا ان فيه زيادة على معنى العليم فان العليم مبالغة في كثرة المعلومات والخبير
يشعر بالخبرة بخفيات الامور وحظ العبد منه الخبرة بدقائق العلوم
الحليم الذي لا يستفزه زلات العصاة على استعجال عقوباتهم قبل
الاجل الذي قدر لها فيرجع معنى الاسم الى التنزيه عن العجلة التي هي حاصلة
في العادة عقيب انزعاج في الباطن وداعية الغضب والاستحثاث على
الفعل فيؤل معناه ايضا الى النفي وقيل معناه العفو ويرجع الى ترك
الانتقام والانعام وحظ العبد منه سكون باطنه عند الاساءة وترك
المقابلة **الشكور** قال بعض العلماء هو المجازي على الشكر فيكون
الاسم على معنى الازدواج كما سميت العقوبة على السيئة سيئة و
العقوبة على الاعتداء اعتداء وقيل معناه انه يثيب على القليل
من الطاعات بالثواب الجزيل وهو يرجع الى الفعل وقيل المثني على المطيعين
له فيرجع الى القول وحظ العبد منه مجازاة المحسن اليه من المخلوقين
ومكافات كل من اولى اليه معروفا والثناء عليه **الحفيظ** قيل معناه
العليم والحفظ العلم ومنه قول القائل فلان يحفظ القران الا ان لفظ
الحفظ له مزيد دلالة على العلم فان الحفظ يشعر بدوام العلم فانه تعالى
في حق العبد عبد رسوخ المعرفة ودوامها في القلب وهذا يرجع الى صفة

الذات مع الاشعار بالبقاء والدوام وقيل الحفيظ هو الحافظ
الا ان فيه مبالغة لبناء فعيل وهو اشارة الى انه مدبر الخلايق و
حافظهم عن المهالك وهذا يرجع الى الافعال وحظ العبد منه المواظبة على
التذكر في ايات الله تعالى لترسخ المعرفة في قلبه وتدوم والسعي في
صيانة كل مسلم عن وجوه المضار **المقيت** قيل معناه خالق الاقوات
وقيل معناه المقتدر قال الشاعر وذي ضغن كففت النفس عنه
وكنت على مساءته مقيتا اي قادرا وقيل المقيت المقدر وقيل هو
الشهيد فالمعنى الاول راجع الى الفعل والثاني الى صفة من صفات المعاني
وهي القدرة والثالث كذلك فان التقدير بالارادة والرابع يرجع الى العلم
وحظ العبد منه صلة الفقير والقدرة على قهر الظلمة **الحسيب** قيل
معناه معطي الخلائق ما يكفيهم تقول العرب احسبه اذا اعطاه الى ان
قال حسبي اي كفاني والاسم على ذلك يرجع الى الافعال وقيل معناه محاسب
الخلائق وفعيل مبالغة في ذلك قال الله تعالى وهو اسرع الحاسبين
ويرجع ذلك الى القول وحظ العبد منه تحقيق العطاء الجزيل ومحاسبة
نفسه قبل ان يحاسب **الجليل** قيل معناه العظيم وقد سبق تفسيره
والجلالة تشعر بصفات الكمال والعظمة تشعر بنوع من الكبرياء يقال
تعاظم اذا تكبر **الكريم** اختلفوا في معناه فقال بعضهم معناه الجواد
ثم فيه وجهان احدهما انه ذو الجود والكرم ويرجع ذلك الى الافعال والوجه
الثاني ان يحمل على الاقتدار على الجود وقيل الكريم الذي يصفح عن الذنب
ولا يندم ساعته وقيل الكريم الذي يعطي قبل السؤال واذا حمل على العفو
فيحتمل حمله على ترك العقوبة ويحتمل حمله على الانعام وقد سبق الايماء الى ذلك

وقيل الكريم العلي المرتبة وكرائم الاموال نفائسها وحظ العبد منه لا يخفى

الرقيب قيل معناه العليم الذي لا يعزب عنه شيء والمراقبة تشعر بعدم الذهول والغفلة ففيه زيادة في الدلالة على لفظ العليم وقيل معناه الحفيظ وقد سبق معنى الحفيظ وحظ العبد منه مراقبة خواطر نفسه ومقابلة ما هو مذموم منها بالاباء والكراهة حتى يمتنع من وقوع امثالها

المجيب قيل معناه المجيب الذي يجيب دعاء الداعي ويسعف السائل الى مطلوبه ويحتمل عوده الى القول ويحتمل عوده الى الفعل وهو اعطاء ما سال السائل وحظ العبد منه اجابة كل داع الى الخير والقيام بالخيرات لكل مستحق

الواسع قيل معناه العالم وقيل معناه الجواد وقيل معناه الغني فان الحاجة تشعر بضيق على المحتاج ونقيض الضيق سعة لا محالة وحظ العبد منه التكرم وسعة الصدر عند السوال **الحكيم** قيل هو فعيل من الحكم فمعناه الحاكم الا انه يدل على زيادة المبالغة لبناء فعيل وقيل هو الحكيم من الحكمة وهو العلم قال الله تعالى ومن يوت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا والذي اراه ان مطلق العلم لا يسمى حكمة اذ لا يسمى من علم الفروع حكيما فاذا هو علم ذوي البصاير والفكر الصايبة وحظ العبد منه الحكم بالحق وعلم ما لا يسع جهله من امور الدين **الودود** قيل معناه الواد وقيل معناه المحب والمحبة من الله ارادة الثواب للمطيعين فيرجع الى وصف الذات وقيل معناه المودود كالحلوب بمعنى المحلوب والركوب بمعنى المركوب وحظ العبد منه محبة اولياء الله تعالى وارادة الخير لهم وان يكون بحال محبة الاولياء **المجيد** قال الزجاج هو الجميل الفعال فيرجع الى الافعال وقال غيره المجيد معناه الجواد الكثير

الافضال واصله من قول العرب مجدت الماشية اذا صادفت روضة انفا خصيبة ومرعى حسنا وامجدها الراعي اذا رعى بها في موضع خصيب ومنه قولهم واستمجد المرخ والعفار وعلى هذا يمكن حمله على الفعل ويمكن حمله على القدرة ويمكن حمل المجيد على الكريم ويكون فعيلا من المجد والخلاق المجد بمعنى الكريم سايغ **الباعث** ناشر الموتى يوم الحشر وقيل باعث الرسل وحظ العبد منه من حيث المعنى احياء القلوب بالمواعظ وتبليغ الشريعة للامة **الوارث** الباقي بعد فناء خلقه والمالك بعد زوال الملاك وهو لم يزل مالكا وانما حصل العبيده بتمليكه فاذا فنوا وانقطع اختصاصهم بقي كل شيء مضافا الى ملكه من غير نسبة الى غيره وحظ العبد منه السعي في الحيوة الباقية قال الله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون **الشهيد** بمعنى العليم والشهادة هي الحضور وثمرة الحضور الاحاطة بما يحضر لديه الحاضر حتى لا يعزب عنه منه شيء وفيه مبالغة لانه على بناء فعيل وحظ العبد منه ادامة الذكر وتجنب الغفلة ليكون حاضرا بين يدي الله تعالى **الحق** قيل معناه واجب الوجود يقال حق على كذا اي واجب وقد حق هذا القول اي وجب وقيل معناه المحق فالاول حكم عقلي على وجوده والثاني يرجع الى فعله وقيل معنى الحق يرجع الى صدقه في قوله وقد تعالى عن على مظهر الحق وقال بعض العلماء الحق يراد به العدل وقد تقدم معنى العدل انه العادل وان التسمية بالمصدر فيه معنى المبالغة لانه جعل المصدر لنفس ذات الشيء وقد تقدم حظ العبد من العدل **الوكيل** معناه المتكفل بمصالح عبيده وقيل معناه الموكل اليه

تدبير الامور كلها وعلى هذا يحمل على الاقتدار فيكون من صفات الذات
وحظ العبد منه السعي في حاجة اخيه المسلم **القوي** معناه القادر
وقيل معناه المتين وقد يقال فلان قوي بمعنى انه ايد شديد القوة
وهو ليس في حق الباري سبحانه الى كمال الاقتدار بحيث لا يعسر عليه
شيء من الممكنات وحظ العبد منه علو الهمة في الطاعة وكثرة اكتساب
الخيرات **الولي** معناه الناصر وقيل معناه متولي امر الخلائق وقيل
يرجع ذلك الى الفعل وقد يحتمل عوده الى القدرة وحظ العبد منه نصر الحق
والقيام بمعالم الدين **الحميد** فعيل من الحمد وحمله الائمة على انه المحمود
والحمد هو الثناء ولا يمتنع عندي ان يحمل على حمده لاوليائه وثنائه عليهم
وهذا من باب الاحسان لعبيده والكرم عليهم اذا اثنى عليهم بالطاعة
الصادرة عنهم وان كان ذلك الثناء غير مستحق بل لله الفضل والمنة
وحظ العبد منه كثرة الحمد مع الاعتراف بالعجز عن بلوغ المحامد التي
تليق بجلاله **المحصي** قيل معناه العالم ويمكن صرفه الى القدرة قال
الله تعالى علم ان لن تحصوه اي ان لن تطيقوه ويجوز صرفه الى قول الله
المنبي عن عدد كل معدود وحد كل محدود وحظ العبد منه ان يحصي
ذنوبه على نفسه ويعدها ويندم عليها ويبالغ في اكتساب الطاعة
المبدي المعيد المحيي المميت لا خفاء بمعانيها فالاول اشارة
الى قدرته على النشأة الاولى او الى الابتداء بالخلق والمعيد اشارة الى
النشأة الثانية او الى القدرة عليها والمحيي خالق الحياة والمميت
خالق الموت وفي ذلك اشارة الى النعمة والقهر وحظ العبد من هذه
الاسامي قد اتضح بما سبق **القيوم** قيل معناه الباقي الدائم وقيل

معناه اقامة الامر والتدبير فيه تقويم كل شيء ولفظ الفعول يشعر بمبالغة
في تدبير الامور وذلك من صفات الافعال والاول يرجع الى الوجود على
وجه لا يلحقه عدم وحظ العبد منه ان يكون في دعوته المستجابة
بحيث تقوم الاشياء من الله عند مسئلته وتكون عند علو همته
الواجد قيل معناه الغني قال الله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم
من وجدكم وقيل معناه العالم والاول اظهر **الماجد** مداخل للمجيد
في المعنى الا ان في لفظ المجيد ما يشعر بالمبالغة في المعنى وحظ العبد
من الواجد ان يستغني به عمن سواه ومن الماجد قد سبق ذكره في
المجيد **الواحد** المتعالي عن قبول الانقسام وقيل معناه الذي لا
مثل له **الصمد** قيل هو السيد الذي ينتهي اليه السودد قال الع
لقد بكر الناعي بخير بني اسد بعمرو بن مسعود وبالسيد الصمد
وقيل في السيد انه المالك وقيل السيد هو الحليم فسر ابن عباس رضه
وسيدا وحصورا قال سيدا حليما وقيل الصمد هو الذي يصمد اليه في
الحوائج فيصمد اليه كل شيء لان خالق كل شيء لا يستغني عنه شيء وقيل
الصمد الدائم وقيل الصمد الذي لا جوف له وحظ العبد منه السيادة بالدين
والتقوى ودعوته المستجابة وقصد ربه في كل حوائجه **القادر**
المقتدر المقدم المؤخر الاول الآخر مفهومة المعاني
فالاول والثاني يرجع الى الصفات والمقدم والمؤخر الى خصوص في الفعل
والاول الموجود قبل وجود خلقه والآخر الباقي بعد فناء خلقه
الظاهر الباطن قيل الظاهر القاهر يقال ظهر فلان على فلان اذا
قهره وقيل الظاهر المعلوم بالدلالة والباطن المحتجب عن خلقه

في دار الدنيا بموانع خلقها في اعينهم وقيل الباطن العالم بالخفيات وحق
العبد منها ظهوره على الشيطان الموسوس واحتجابه عن الخلائق
بصالح الاعمال **البر** فاعل البر وحظ العبد منه الا يضر الشيء ولا يؤذي
الذر ويبالغ في اكتساب طرق النفع ويشعر لفظ البر بسعة الخير وكثرته
التواب الذي يرجع انعامه على من حل عقدة الاصرار من المذنبين ورجع
الى التزام الطاعة واصل التوبة الرجوع يقال تاب وثاب واناب واب
اذا رجع فالعبد تواب بتضرعه وسؤاله والحق تواب بفضله واحسانه
ونواله **المقسط** العادل يقال اقسط الرجل اذا عدل وقسط اذا
جار قال الله تعالى ان الله يحب المقسطين وقال واما
القاسطون فكانوا لجهنم حطبا وحظ العبد منه ظاهر **النور**
الهادي يكون بمعنى الداعي فيرجع الى قول الله ويكون بمعنى خالق
الهدى **البديع** فعيل من الابداع فيكون معناه المبدع وهو من
الاسماء الدالة على الفعل وقيل معناه البديع الذي لا نظير له ولا شبيه
فيؤول الى التنزيه **الرشيد** معناه المرشد وقيل معناه الموصوف
بالعدل في الفعل والصدق في القول وقيل هو المتعالي عن الدنيات وسمات
النقص **الصبور** فعول من الصبر والصبر في اللغة اصله الحبس
قال الله تعالى واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم ومعناه في حق الله تعالى
تاخير عقوبة عن العصاة الى الامد المضروب والاجل الموقوت وذلك
من احكام تخصيص الارادة الازلية **فصل** ذهب شيخنا
ابو الحسن الى ان اليدين صفتان سمعيتان والى ذلك مال القاضي
ابو بكر في الهداية واختلف جواب شيخنا ابي الحسن في العينين والوجه

فتارة قال انها صفات سمعية كما قال في اليدين وتارة تاول
الوجه بحمله على الوجود وتاول العين على معنى الادراك وهو للبصر
وذهب غيره الى تاويل اليدين ايضا وحمل ذلك على القدرة مع تاويل الوجه
والعين فلم يثبت بالسمع عنده صفة غير الصفات المتقدم ذكرها
من العلم والقدرة والارادة والحياة والسمع والبصر والكلام واحتج
القاضي لنصرة مذهب الشيخ بقوله تعالى لابليس ما منعك ان تسجد لما
خلقت بيدي فذكر ذلك في معرض تشريف آدم وتكريمه وذكر لفظ
اليدين بصيغة التثنية فلا وجه لحمل ذلك على الانعام فان نعم الله لا تحصى
قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ولا وجه لحمل ذلك على القدرة
فان القدرة الازلية واحدة لا تعدد فيها فوجب ان تكون صيغة التثنية
لاثبات امرين وهما صفتان سمعيتان اعترض عليه من حمل اليدين
على النعمة بان قال صيغة التثنية اشارة الى النعمتين العاجلة والآجلة
وقد تحمل التثنية على صنفي النعم الظاهرة والباطنة ويحتمل نعمتي النفع و
الدفع او نعمتي اسجاده الملائكة وتعليمه الاسماء وعلى الجملة فاذا كان
للتاويل مجال فالظواهر لا يصح الاستدلال بها في محل القطع والذي يدل
على ذلك قوله تعالى انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاما فذكره بلفظ الايدي
وليس في ذلك الا الاشارة الى اقتداره وذكر الآية منته علينا بما خلق لنا ما
ننتفع به ولو جرى على مساق ذلك للزم منه اثبات صفات عديدة واما
التعلق بذكره ذلك على حكم التشريف والتخصيص فمعلوم ان الصفات التي
باعتبارها يصح الفعل للذات متعلقة بآدم حسب تعلقها بغيره من المخلوقات
وانما خص آدم بذكره ونسبته اليه على حكم اضافة التشريف كما اضاف

المساجد اليه وقال ناقة الله وسقياها مع ان كل شئ لله عز وجل وقد
قسم صاحب الكتاب الاضافة الى اضافة ملك والى اضافة تشريف كذكر
خواص خلقه بلفظ العبودية والكل عبيده واضافة الكعبة اليه والكل له
قال صاحب الكتاب والمختار حمل اليدين على القدرة والوجه على الوجود
والعين على الابصار ويمكن حمل الوجه على جهة امتثال امر الله واما قوله تعالى
ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام فلا وجه لحمل الوجه ههنا على صفة اذ
لا تختص بعد فناء الخلق صفة من صفاته بل تبقى ذاته وجميع صفاته
بعد فناء خلقه ومن حمل هذه الظواهر على صفات سمعية يلزمه على
قود ذلك ان يحمل الاستواء والنزول والمجئ على صفات سمعية وقد
يجاب عن هذا الالزام بانه ذكر الاستواء والنزول مخصوصان بزمان و
القديم لا اختصاص له بزمان فلا يمكن حمله على الصفات القديمة فيجب حمله
على امر متجدد من افعاله اذ الفعل هو المختص بزمان ثم اخذ بعد ذلك يعتذر
عن شروعه في الكلام على احاديث وايات فقال كنا على نية الاضراب عن
ذلك وقد ساق الكلام اليه فنتكلم فيه وانما اعتذر لانه غير بابه
والاليق بهذا الكلام ان يذكر عند نفي التجسيم والتشبيه ونفي الجهة
فنتكلم على ظواهر وردت في الاخبار والكتاب ولا بد من ازالة ظاهرها
لمخالفتها المعقول الا ان الذي نعتقده نحن انه ان بقي احتمال واحد
في اللفظ بعد ازالة الظاهر تعين حمله عليه وان بقي احتمالان فصاعدا
لزم الوقف ولم يمكن ترجيح احتمال جائز على احتمال جائز بالطريق
المظنون فان ذلك معمول به في الاحكام الشرعية لا في صفات الله تعالى
فمما سال عنه قوله تعالى الله نور السموات والارض قيل منور السموات

والارض وقيل هادي اهل السموات والارض والقول بان نفس نور
السموات والارض هو الله تعالى كفر فاذا صح احتمالان جائزان فلا
ترجيح لاحدهما على الاخر والمحمل المحال يجب نفيه عنه والمفهوم من الاية
على كلا احتمال ضرب المثال ومما سئل عنه قوله تعالى يا حسرتنا على
ما فرطنا في جنب الله وقرينة التفريط تمنع من فهم الجارحة فالجارحة
في هذه الاية غير ظاهرة من لفظها والمراد والله اعلم ما فرطت في امتثال
امر الله وهو الطريق الذي هدى الله اليه وتوحيده وتصديق رسله و
مما سئل عنه قوله تعالى يوم يكشف عن ساق وهذا مما يستغنى عن
ايراده فانه لم يرد الساق مضافا الى الله تعالى فيحتاج الى تاويله وقول
العرب قامت الحرب على ساق لا يفهم منه الساق الذي هو الجارحة
ومما سئل عنه قوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وكذلك قوله تعالى
هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ومن
المحتمل في اللغة العربية ان يقال وجاء امر ربك العدل وفصل الفصل
وليس المراد به الانتقال وهو كقوله تعالى فاتى الله بنيانهم فلا يراد به
انه اتى الى البنيان وليس هذا من قبيل التاويل بل لا يظهر في هذا السياق
حمل الايتين على الانتقال وقد ازال الحشوية ظواهر ايات منها قوله تعالى
وهو معكم اينما كنتم ومنها قوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم الاية
فاذا صح لهم ازالة ظاهر هاتين الايتين صح تعييرهم ازالة ظاهر اية الاستواء
وغيرها واما الاحاديث التي تمسكوا بها قال صاحب الكتاب هي احاد
لا تفضي الى القطع فلو اضربنا عنها لكنا مستغنين عن تاويلها ولكنا
نومي الى تاويل ما صح من الاحاديث ومقصوده بذكر الصحيح تقريب الامر

على بعيد القريحة المتمسك بالاخبار من المحدثين فمن الاحاديث الصحاح
حديث النزول وهو ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ينزل الله الى سماء
الدنيا كل ليلة فيقول هل من مستغفر فاغفر له هل من داع فاستجيب له
هل من تائب فاتوب عليه ولا وجه لحمل النزول الى الانتقال وتفريغ مكان
واشغال غيره اذ سبق الدليل على استحالته عليه واذا بطل هذا المحمل
لاستحالته فيبقى بعد ذلك محامل صحيحة منها حمل النزول المضاف اليه
على نزول ملائكته كما اضاف المحاربة اليه والمراد محاربة اوليائه وحذف
المضاف واقام المضاف اليه مقامه ومنها حمل النزول على ورود افضاله
واحسانه واسباغ نعمه على عباده وقد يطلق النزول في حقنا على التواضع
من العظيم فتصح استعارته للبارى اذا لم يعامل عباده بحق العظمة والكبريا
وعند ذلك فلا يتعين له محمل كما سبق تقريره فما بقي من المحامل اكثر من
احتمال واحد من الاحتمالات الجائزة قال والذي يدل على النزول ليس محصورا
معناه في الانتقال الطلاقه على نزول القرآن وقد سبق القول في معنى نزول
القرآن ومما يسال عنه قوله صلى الله عليه وسلم اذا كان يوم القيمة واستقر اهل الجنة
في الجنة واهل النار في النار وقالت النار هل من مزيد فيضع الجبار
قدمه في النار فيقول قط قط واضافة القدم الى الله سبحانه بمعنى الجارحة
محال فلا بد من ازالة الظاهر في احد اللفظين اما لفظ الجبار فيحمل على
جبار من العبيد ويتايد بقوله عليه السلام اهل النار كل جبار متكبر جعظري
جواظ ويتايد ذلك بقول النار بعد ان قالت هل من مزيد قط قط اي
اكتفيت وهذا تترقب وتستزيد اي من تعذبه وبه تكتفي والجعظري
في اللفظ الغليظ والجواظ الضخم المختال في مشيه وقد يحمل لفظ الجبار

على الله فيزال ظاهر لفظ القدم ويراد به امة من الامم واضيف ذلك الى الله
اضافة ملك ومما يتمسك به المجسمة قوله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق آدم
على صورته قال وهذا الحديث غير مروي في الصحاح والحديث صحيح
خرجه مسلم وذكر فيه طرقا وليس فيها ذكر الصورة الا في بعض الطرق قال وان صح
فقد تقاله سبب اغفله الحشوية وهو ان رجلا ضرب عبده فقال النبي عليه السلام
ان الله خلق آدم على صورته قلنا لا معنى لقوله وان صح فانه قد جرى على
شرط الصحة قال ائمتنا يحتمل ان يكون الهاء في صورته عائدة على
العبد ويحتمل ان يكون عائدة على آدم والفائدة فيه انه لم يردده في اطوار الخلق
من نطفة الى علقة الى مضغة ويحتمل ان يعود على الله تعالى واختاره بعض العلماء
لانه ذكر في بعض روايات الحديث ان الله خلق ادم على صورة الرحمن والمعنى في
ذلك ان الصورة تطلق على الصورة الحسية وتطلق على القضية المعنوية
فانك تقول ما صورة المسئلة وليس المراد بذلك امر محسوسا جسمانيا وتحقق
الفائدة فيه على احتمال الصورة المعنوية ان الله تعالى عالم قادر حي متكلم
مريد فخلق ادم العلم والقدرة والحيوة والكلام والسمع والبصر فاعطاه
صفات يستدل بها على صفاته ويدرك بها نعوت ذاته وبهذا التاويل منجه
الا ان لفظ صورة الرحمن لم يصح سنده عن المحدثين وقد رويت احاديث
هي عند اهل صناعة الحديث من المناكير فلا وجه لذكرها ومن جملة ما هذا به
الحشوية اخبار في الصوت باسانيد ضعاف وقد يعتدون بما ذكره البخاري
في كتابه من حديث جابر فيناديهم بصوت يسمعه من قرب كما يسمعه من بعد
وهو غلط فان البخاري انما ذكره وصله دون ايمة الحديث تعليقا فقال
ويذكر عن جابر بن عبد الله بن انيس بغير اسناد متصل فاحترز البخاري

من ان يضاف اليه تصحيحه وقال ويذكر لانه ليس كل مذكور صحيحًا ولم يسم ابن
عقيل وهو في سنده ومداره عليه لانه ليس من شرط كتابه وتلك عادته في تخريج
حديث من لا يكون من شرطه وفي سنده من هو من شرطه فيعرض عن ذكر
من ليس من شرطه خفيا من ان يكون قد وثقه وابن عقيل هذا عند ايمة
الحديث مضطرب فيه قال ابن ابي حاتم الرازي في كتاب الجرح والتعديل
كان ابن عيينة لا يحمد حفظ ابن عقيل قال الحميدي وكان سفيان
يتوقى عن ابن عقيل في حفظه شيء وسال ابن معين عن عبد الله بن محمد بن
عقيل فقال ليس بذلك هذا هو امثل من تروى عنه هذا الحديث وعلما الشريعة
في مثل هذا الحديث لا يرون اثبات حكم في واقعة في الفروع به فكيف يتجاسر
العاقل ان يثبت لله صفة قايمة بذاته مع منافات العقول والزام سمات
الحدث وقد روي هذا الحديث من طريق عمر بن الصبح عن مقاتل بن حيان عن
ابن جارود وهذا ايضا سند ضعيف جدا لا يثبت بمثله حكم في باقة بقل فكيف
يحتج به في صفات الرب تعالى هذا مع ان اخبار الاحاد لو كانت نصوصا غير
قابلة للتاويل وسندها صحيح لم يحتج بها في القطعيات فكيف يؤول الامر مع
هولاء الرعاع الى العمل بضعيف السند في القطعيات والله اعلم

باب القول فيما يجوز على الله سبحانه وتعالى

قلت هذه العبارة فيه تسامح فان الجواز لا يتطرق لذاته بوجه وعبارته
في اول الكتاب في قوله ما يجوز في احكامه ان اراد بذلك ما يجوز في افعاله فهو
سديد والجواز يتطرق الى افعاله ولا يتطرق الى ذاته وقدم الكلام في هذا الباب
على جواز تعلق الرؤية بالباري سبحانه وذلك يستدعي تقديم مقدمة في
اثبات الادراك اولا ثم النظر في حقيقته ثانيا ثم الكلام فيما يشترط فيه

ثالثا ثم النظر فيما باعتباره يصح ان تكون الذات متعلقة له اما القول
في اثبات وجود الادراك فمذهبنا ان الادراك معنى يقوم بجزء العين ووافق
على ذلك معظم المعتزلة وخالف ابن الجبائي وشيعته في ذلك وزعم ان المدرك
شاهدا وغايبا هو الحي الذي لا آفة به فاما الحيوة فيشترك فيها المدرك
وغير المدرك وانما اختص المدرك بنفي الافة والدليل على ان ثبوت الادراك
معنى انا نجد تفرقة ضرورية بين المدرك وغير المدرك وبين حالتنا عند
تغميض اجفاننا وحالتنا عند فتحها وادراك المرئيات وتلك الحالة الزائدة
ليست لنفس الجوهر ولا واجبة له لجواز الخلو عنها فاذا لا بد من مقتض ومن
المحال كون المقتضي نفيا فيتعين كونه اثباتا وهو اما ان تقتضي بايثار
واختيار او لا بايثار والموثر لا بد له من فعل والجوهر الباقي لا يصح ان يفعل
وما لا ايثار له يجب قيامه بالجوهر الذي يثبت الحكم له اذ لو لم يقم به لما كان
بايجاب الحكم له اولى من ايجابه لغيره فان نسبته اليه والى غيره على حد سوا واذا
قام بما يوجب له الحكم فهو المعنى الذي اردناه وهذا هو السبيل الى اثبات سابر
الاعراض وعلى طريقه من نفي الاحوال اذا علمنا امرا ثابتا زايدا على الجوهر
فهو الادراك المبتغى اذ لا واسطة بين الوجود والعدم فان قال ابن الجبائي
التفرقة بين الحالين ترجع الى انتفا الآفة في احدى الحالتين وثبوتها في الاخرى
قلنا لا يصح ذلك من وجوه احدها ان نقول اما ان تشترط نفي كل افة عن
كل محل اولا ولا يصح في اشتراط نفي كل افة عن كل محل اذ تقوم افات
عديدة باليد والرجل والادراك قايم بجزء العين ونفي كل افة عن محل
الادراك غير صحيح اذ جاز ان تقوم بعض الافات بمحل الادراك ثم يبراه
وان اشترط نفي آفة مخصوصة وهي المضادة للادراك فقد اثبتم من حيث

نفاه

حيث اثبت له المنافاة الوجه الثاني في رد هذه المقالة ان معنى الآفة لا تعلق
له الا بالمحل الذي نفيت عنه والذي يخرج حالة الرؤية متعلق بالمرئي لا محالة
فكيف يصح رده الى نفي الآفة وقد يدرك شيئا ولا يدرك شيئا آخر والحيوة
ليست من الصفات المتعلقة ونفي الآفة كذلك ولا اختصاص لواحد منهما
بمدرك دون مدرك فما بال الرؤية اختصت ببعض المرئيات الوجه الثالث
لو صح من هؤلاء ان يقولوا الرؤية هي الحيوة مع نفي الآفة لصح لغيرهم ان
يقولوا العلم الحيوة مع نفي الآفة وكذلك في الشهوة والتمني وسائر المعاني
وان نظر الى تعلق العلم بالمعلوم والشهوة بالمشتهى والتمني بالمتمنى فمثله
مطرد في الرؤية ثم قد نرى الشيء ونسمع صوته وقد نسمع صوته ولا نراه
فلو كان الادراك يرجع الى نفي الآفة مع الحيوة لم نجد فرقا بين ان يكون
الشيء مسموعا او مرئيا او مشموما او مذوقا واذا تبين لنا اختلاف احوالنا
في هذه المواطن دل على اختلاف المعاني فيها والحيوة مع نفي الآفة معقول
لا اختلاف فيه فبطل كلامه وكل هذه الوجوه في رد كلامه تصلح لاثبات كون
الادراك معنى زائدا ثم نقول شرطتم اتصال الاشعة والبنية في الرؤية
ونفي الآفة لا اشترط فيه ذلك وان اشترطتم البنية في الحيوة الا انها ليست
البنية المشترطة في الادراك وان قالوا اسلمنا حكما الا ان الموجب له الحيوة
مع نفي الآفة كان ذلك باطلا من جهة ان النفي لا يقتضي ومن جهة امتناع
التركيب في العلة من وجودين فكيف يصح تركيبها من وجود وانتفاء والحيوة
على تجردها توجد عرية عن معنى الادراك فلا يصح ان تكون موجبة لهذا الحكم
فتحقق ثبوت الادراك واما القول في حقيقته فقد اختلف
اصحابنا في حقيقة الادراك فمنهم من زاحد ومنهم من منع ذلك ومنهم

من قال هو علم مخصوص متعلق بالوجود ولا يخرج من جنس العلوم ومن اصحابنا
من اثبته مخالفا لاجناس العلوم وقد نقل القولان عن الشيخ ابي الحسن
فاما من حده فمن جملة حدودهم قول الشيخ الادراك ما اوجب لمحله كونه
مدركا وقد تقدم الكلام عليه فيما سبق في حد العلم وزعم بعضهم ان حد
الادراك هو الصفة المصححة لترتيب الفعل وهذا غير سديد فان الادراك
من العاجز لا يصح منه ترتيب الفعل وكذلك في رؤيتنا ولمسنا وشمنا
للاعراض التي ليست من جنس مقدورنا لا يصح باعتبارها الفعل وربما
قيل حده ما استحق محله به ان يسمى مدركا وهذا قد سبق الكلام عليه
وذهب القاضي الى ان الادراك مما لا يحد وذكر طريقين احدهما ان لفظ
الادراك مشترك اذ يطلق ويراد به العلم ويطلق ويراد به اللحوق قال تع
لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ويقال ادرك الغلام اذا ترعرع وادركت
الثمرة اذا ازهت واينعت والالفاظ المشتركة لا تدخلها الحدود وهذا
لا يمنع من تفصيل كل معنى من معاني اللفظ وحده على حياله وقد يقال ان
الادراك لا تحويه صناعة الحد لما ذكرناه في حد العلم والذي صحح الاستاذ
ابو اسحاق الاسفرايني ان الادراك من جنس العلوم وهو احد قولي الشيخ
وذهب القاضي في بعض كتبه الى نفي القول بمخالفته لاجناس العلوم
وقد اتفق الفريقان على ثبوت المخالفة بينه وبين العلم المتعلق بالموجود
الذي هو قائم بالقلب وعن هذا قال الامام ابو القاسم ان الخلاف يؤول
الى عبارة بعد تسليم الاختلاف بين العلوم وراى تلميذه الامام ابو المعالي
ان الخلاف في المعنى وهو الصحيح لتصريح بعض القوم بثبوت كونه علما
وتصريح آخرين انه ليس من قبيل العلوم وقال من اعتقد كونه من

جنس العلوم

لو لم يكن من جنس العلوم لجاز وجود الادراك بلا علم فيكون رائيا للشيء لامسا له
غير عالم بوجوده واذا فقد العلم بوجوده جامعه الشك في وجوده مع رويته
ولمسه وذلك محال فالقول بانه ليس بعلم محال ولا يصح ان يكون الادراك
سببا للعلم لما ستقيم من الدلالة على ابطال التولد ولا يصح كونه علة لانه
يلزم منه العكس وقد وجد العلم بدون الادراك فلزم ان يكون من جنس
العلوم ولا يصح ان يقال هذا مشترك الالزام فان من قال الادراك
من جنس العلوم معترف بانه مخالف للعلم بالوجود والمختلفان يجوز ان يوجد
احدهما مع ضد الآخر فيتوجه الالزام عليهم لانا نقول متى كان من جنس
العلوم وان خالفها فيلزم ان يضاد الجهل بالمعلوم والشك فيه بخلاف ما
اذا قلنا انه خارج عن جنس العلوم فلا يضاد الجهل والشك فاندفع عنا السوال
وتمحض الالزام على الخصم وقال من يزعم انه مخالف للعلوم ذهب
بعض المحققين الى انه يجوز في العقل وجود الادراك بدون العلم وانما العادة
منعت من ذلك فلم يصح الاستدلال وعلى تقدير الموافقة فما المانع من كون
العلم شرطا في الادراك ويجوز وجود الشرط بدون المشروط ولا يجوز وجود
المشروط بدون الشرط ثم هذا الاستدلال مشترك وقولكم ان الادراك اذا كان
من جنس العلوم ضاد ما يضادها وان خالفها غير مستقيم فان الادراك لا
يضاد العلم بالوجود وان كان علما اذ جاز مجامعته له فاذا عدم العلم فقد خلا
المحل عنه وعن ضده اذ الادراك ليس ضدا له ثم نقول بعد ذلك اذا اتفق
العلمان في حقيقة العلم واتحد متعلق العلمين يجب تماثلهما للاشتراك في النوع
والتعلق وذلك محال اذ نجد من انفسنا تفرقة ضرورية بين حالتي تغميض
اجفاننا وغيبة المرئي عنا وبين حالة ادراكنا وكذلك نجد تفرقة بين

اللمس

اللمس والشم والذوق والسمع والبصر ولو كانت الادراكات من
جنس العلوم وهي كلها تتعلق بالموجود للزم تماثلها وعدم الاختلاف
فيها وذلك معلوم البطلان قطعا وقد وافق الخصم على ثبوت الاختلاف
وان خالف في مغايرة الادراك لجنس العلوم ويقوى الالزام على اصحابنا
فانهم اثبتوا كون الباري تعالى سميعا بصيرا وان كان عالما بكل معلوم
فاذا قالوا بانه من جنس العلوم امتنع ان يجامع في الذات الواحدة الادراك
العلم بالمدرك ولو صح القول بذلك لزم نفي كونه سميعا بصيرا وآل القول
الى مذهب الكعبي وهذا لا سبيل اليه وفي المسئلة بقايا من المباحث وما
ذكرناه لباب كلامهم فلنقتصر عليه ففيه غنية للمتامل واما من اثبت
الادراك معنى من المعتزلة فلا يستقيم منه ان تقول انه من جنس العلوم لانه
يشترط في الادراك ما لا يشترط في العلم الحادث فيما يشترط في الادراك
والحيوة باتفاق منا شرط في وجود الادراك ولا يجامع الادراك ضد الحيوة
ولا يجامعه العمى والصمم ونقل عن صالح بن صالح المعروف بقبة انه يجوز
قيام الادراك بالعين مع وجود العمى وكذلك قال يوجد العلم مع الموت
وسياق ذلك يجره الى عدم اشتراط الحيوة في العلم والادراك ايضا وهذا
نوع من السفسطة ويلزم عليه الشك في وجود علم الجمادات وابطال
دلالة الفعل الواقع من الفاعل المختار على علم للفاعل وفي ذلك ابطال
ضرورات العقول وادلتها وهذا مما لا يلتفت اليه فلا يعتد به قولا في النظريات
واما اتصال الاشعة والبنية فليسا بشرطين في الروية في المعقول وقد
اشترطها المعتزلة ورأوا ان الانسان اذا فتح اجفانه انبعثت الاشعة
من حدقته واتصلت بالمرئي وتشبثت به فيحصل الادراك وزعموا

ان الادراک لا یصح ان تقوم بجزء فرد عری عن بنیة مع غیره وانه لا یصلح
للادراک جمیع الابنیة بل لا بد من بنیة مخصوصة علی مثال العین ونحن نفرد
کل واحد منهما بقول فیتم ما ذکرناه من المقدمة ان شاء الله تعالی
فنقول اولا فی عدم اشتراط البنیة فانه من مقدمات دلیل ابطال
الاشعة کما سنبین لک قال صاحب الکتاب من اثبت الادراک من
المعتزلة مجمعون علی اشتراط البنیة وهذا التقیید غیر مفید فان من
قال ان المدرک هو الحی الذی لا آفة به هو الذی ینفی الادراک وهو یشترط
البنیة فاذا المعتزلة کلهم یشترطون البنیة وقد استدل علی بطلان
اشتراط البنیة بوجهین وذکروا وجها ولم یات الا بوجهین احدهما وهو
الدلیل ان الادراک انما تقوم بجزء فرد اذ المعنی الواحد یستحیل ان یقوم
بجزءین ولا اثر للجواهر المحیطة به فانه انما تقبل ما یقوم به لنفسه وصفة
النفس لا تتوقف علی شرط ولا یصح ان تکون احاطة الجواهر به شرطا فی
قیامه بالجوهر اذ الشرط لا بد ان یوجد فی محل یوجد فیه المشروط والا لزم
ان یثبت المشروط مع انتفاء الشرط وتکون الحیوة فی محل والعلم
فی محل وفی ذلک ثبوت المشروط بدون الشرط فان قیل فیلزمکم
ان لا یثبت التالیف بین جوهرین فانه لا یصح قیام التالیف بجوهر الا
بوجود جوهر اخر فاذا جاز ان تکون قیام عرض التالیف مشروطا بوجود
جوهر یجاوره فما المانع من مثل ذلک فی الادراک والجواب من وجهین
احدهما انا لا نسلم ان التالیف عرض والجواب الثانی انا وان سلمنا انه عرض
غیر انه یقتضی کون محله مولفا مع غیره ولیس قیام الادراک یقتضی حکما لغیره
والجواب الاول اسد الوجه الثانی قال وافقتمونا علی ان الشرط

یطرد شاهدا وغایبا فلو کانت البنیة شرطا لا طردت وانما یلزم من
یثبت کون الباری تعالی بصیرا ومن منع ذلک منهم لا یلزمه وهو امر
الزامی لا یتوجه الا علی من سلمه الا ان یثبت بالدلیل ان الباری سمیع
بصیر فیکون نقضا علی من یشترط البنیة ومما یدل علی انتفاء اشتراط
البنیة ان الجواهر المحیطة بمحل الادراک لو قدرنا مفارقة محل الادراک
لها مع بقائها علی اعراضها لم تتغیر احکامها فان کانت تلک الاعراض توجب
حکما لما فارق محلها فیلزم ان یوجب العرض الحکم لغیر محله مع انه لا اختصاص له
بمحله ثم الموجب لهذا الحکم ینبغی ان یکون بجمیع اعراض فان انضمام جوهر فرد
الی محل الادراک غیر کاف عندهم وثبوت حکم المحل للادراک بناء علی معانی
متعددة تترکب فی العلة ولا یصح الترکیب فی العلة العقلیة فانها انما
توجب حکمها لنفسها ویستحیل ثبوت صفة نفسیة لذوات عدة فامتنع
القول بالترکیب فی العلة العقلیة وما ذکروه یلزم منه الترکیب ففاسد
فان قیل فعلی قود ما ذکرتم یجوز ان یقوم الادراک بالعقب قلنا
اجل ولا نقوم الا بجزء منه او بقوم عدد من الادراکات باجزاء ولا نشترط
نحن بنیة مخصوصة ولا مطلق بنیة اذ جوزنا قیامه بالجزء الفرد والجواهر
متماثلة فما جاز علی بعضها جاز علی باقیها فتاملوا ذلک ترشدوا واذا
تمهد ذلک فنتکلم علی اشتراطهم الشعاع فی الادراک والشعاع اجزاء
مضیئة تنفصل من العین وتتصل بالمرئی فیسمی الطرف المتصل بالناظر
عندهم مبعث الشعاع والطرف المتصل بالمرئی یسمی قاعدة الشعاع وانما
یدرک بما اتصل به او قام بالمحل الذی اتصل به وکان الاولون منهم یقولون
المدرک ما اتصل به الشعاع فقیل لهم قد رئیت الحرکة واللون والعرض

یستحیل علیه

مماسة الاجسام فقالوا المدرك ما اتصل به الشعاع او قام بما اتصل به
الشعاع فقيل لهم فيلزمكم ان ترى الطعوم والارايح لانها قائمة بالمحل
الذي اتصل به الشعاع قالوا انما نقول ما قام بما اتصل به الشعاع يرى
اذا كان مما تجوز رويته وهذا عندهم مما لا تجوز رويته وهو عندنا مما تجوز
ان يرى قيل لهم فالجسم اذا كان بعيدا يرى ولا يرى لونه وانما امتنع
لا تصال الشعاع به واللون قائم به ثم قالوا ايضا تجوز انبعاث الاشعة
من بنية العين خاصة وقد ابطلنا عليهم اشتراط البنية ويلزم من بطلان
اشتراطها بطلان اشتراط ما يترتب عليها لانه اذا جاز وجود المشروط بدونها
جاز وجوده بدون ما لا يوجد الا بها لا محالة ثم ذكر صاحب الكتاب
حكاية عنهم في بيان اشتراط انبعاث الشعاع امورا ترجع الى اعتقاد
الفوائد عللوها وربطوها بالشعاع كالقرب المفرط والبعد المفرط وقالوا
اذا لاقى الشعاع جسما صقيلا لا تضرس له لم يثبت به الشعاع فينعكس
الى الناظر فعند ذلك يرى نفسه وهذا يلزم عليه ان ترى المرآة اصلا
لان قاعدة الشعاع التي باعتبارها صح ادراك المرئي لم تتحقق اذ لا تضرس
للصقيل فيلزم ان يرى نفسه ولا يرى الماء ولا المرآة وذلك خلاف الحس
قطعا فيبطل ما قالوا ثم ذكر صاحب الكتاب مطالبتهم بسبب انبعاث
الاشعة وجواز ان لا يخلق الله حركة في الاشعة فيكون الصحيح السالم
من الآفة مفتوح العين ولا يرى وهم يابون ذلك وذكر عليهم الزام
ان يرى الجوهر الفرد اذا كان في سمت الشعاع وهم يابون ذلك مع
انه لا يخصه من الشعاع الا ما يخصه عند انضمامه مع غيره والزام ان
ترى الطعوم والارايح لاتصال الاشعة بمحالها وقد تقدم منا الكلام

عليهم

عليهم ومما يرد عليهم في اشتراط الشعاع ان الانسان في الليل المظلم
في البرية يرى من بعد النار ولا يرى ما بينه وبينها وكذلك يدرك
قرص الشمس ولا يرى الجواهر التي بينه وبينها اذا تعالت في الجو وذلك
يدل على ان انبعاث الجوهر الاشعة لا يوجب الادراك ثم نقول
قد قررنا جواز قيام الادراك بجزء فرد فاذا قام ادراك بجزء فرد
لم يصح منه انبعاث اشعة تتصل بالمرئي فيبطل اشتراط الاشعة وقد
يرفع الانسان طرفه الى السماء فيرى ما لا يسع العين اشعة تتصل به
قالوا انما ذلك لان اجزاء الهوى مضيئة فيتصل الشعاع بها ومتى تتصل
بالسماء فتعين على الابصار كما ان البلور اذا اتصل الشعاع به وهو
جسم مضي متصل بما فيه فيرى ما فيه قيل لهم فما بال السماء يرى
في الظلام والهوى في ذلك الوقت غير مضي فبطل ما تخيلوه من اشتراط
الاشعة وقولهم ان جريان الوجود على وفق ما عللنا يدل على انه انما
كان الابصار لاجل اتصال الاشعة باطل فانا نجد من احكام العادة
ما يقارن شيئا ولا تقتضيه كالشبع عند الاكل والري عند الشرب
وامثال ذلك ولا يلزم احالة ذلك على الاكل والشرب وانما يحال على
ما اجرى به عادته من خلق ذلك عقيبه كذلك نقول اجرى الله عادته
بعدم خلق الادراك عند البعد المفرط او القرب المفرط وليس ذلك
لاجل انبعاث الاشعة ومما اشترطوا في الروية المقابلة وهي مبني
على فاسد اصلهم في الاشعة وقد ابطلناه ثم يرد على من اعترف منهم
بان الله يرى وحصول الروية منه من غير مقابلة وذلك يبطل الاشتراط
وينقض الدعوى فيه ثم يلزم عليهم انه اذا راى جسما عظيما ان يقابل

جميع اجزآء الجسم والشئ لا يقابل اكبر منه وان قالوا ما بينه وبين
الجسم من الهوى المضئ يقابل الجسم بهوى ذلك الهوى المضئ فيلزم ان
يقابل بما يقابل الجسم العظيم من الهوآء وذلك واقع عليهم وقد تم الكلام
في المقدمات **فصل** الادراكات كلها خمسة اختلف ايمتنا في
ان الادراكات خمسة او ستة فذهب جماعة من الاصحاب الى انها
خمسة ادراك السمع وادراك البصر وادراك الشم ودراك الذوق
وادراك اللمس فالبصر يتعلق بالجوهر واللون والكون ومحله في العادة
جزء من العين والسمع يتعلق بالاصوات ومحله في العادة جزء من
حاسة الاذن والشم يتعلق بالارايح والذوق يتعلق بالطعوم و
محل الشم جزء من الانف ومحل الذوق جزء من اللسان واللمس يتعلق
بالحرارة والبرودة والليونة والخشونة ومحله ساير البشرة ولا يختص
بهذا الادراك جزء دون جزء وذهب القاضي في بعض كتبه الى اثبات
ادراك سادس وهو ادراك الالام وغيره يذهب الى انه ليس ادراكا سادسا
وانما هو علم بالالام واللذات قال القاضي نحن نعلم بالم غيرنا ونجد
تفرقة بين علمنا بالم غيرنا وبين وجداننا الالم بذاتنا فيدل على كونه
ادراكا زايدا وهذا لا يفيد القطع فانا نجد التفرقة لقيام الالم بنا
والمعلوم من غيرنا لا نعلم قيامه بنا ونحن نجد من انفسنا العلم بالمستحيلات
الضرورية وغيرها وكذلك القدرة فيلزم ان يكون ذلك ادراكا زايدا وربما
التزم بعض الناس ان كل صفة من شرطها الحيوة فهي متعلق الادراك
السادس ثم اختلف اصحابنا في انحصار هذه الادراكات في التجويز العقلي
فقال بعضهم لا يجوز عقلا زايدا عليها وقال اخرون انه يجوز وكذلك

وقع اختلافهم في جميع اجناس الاعراض والتحقيق ان من الاعراض ما تنحصر
قسمته بالعقل كالاكوان فان الجوهر في انفراده اما ان يتغير في حيزه اولا
فانحصر في الحركة والسكون واذا نسب الى جوهر آخر فاما ان يكون بينهما
حيز اولا فلم يخلو عن الاجتماع والافتراق فهذا مما ينحصر ومن الاعراض
ما لا تتم فيه قسمة حاصرة فيبقى الكل مترددا في اثبات الزايد والعرض
المقدر زايدا لم نعلم حقيقته وما لا تفهم حقيقته لا يمكن ان يحكم عليه
بانه جايز وجوده او ممتنع ثبوته وليس فيما علمناه ما يتوقف عليه
فنستدل بها علمناه على ثبوته فلزم الوقف واما الكلام فيما يجوز ان
يتعلق به الادراك عقلا على خلاف المعتاد فيذكر في الفصل الذي يلي هذا
الفصل **فصل** اتفق اهل السنة على ان الروية يجوز ان تتعلق
بكل موجود واختلفوا في جواز تعلق ما عدا الروية من الادراكات بكل
موجود فذهب القدمآء منهم كعبد الله بن سعيد والقلانسي الى ان
هذا العموم مختص بالروية وبقية الادراكات لا يجوز ان تعم الموجودات
ونقل عن الشيخ ابي الحسن مخالفتهما في ذلك والمصير الى جواز عموم كل
ادراك لكل موجود ونقل عن عبد الله بن سعيد انه لما خص تعلق السمع
بالاصوات ان الكلام الازلي لا يصح ان يسمع وفي ذلك مخالفة لقاطع
السمع والشيخ ابو الحسن لما قال ادراك السمع يعم كل موجود جوز تعلقه
بكلام الله تعالى وقال بوقوع هذا الجايز على ما ورد السمع به في حق
من سمع عليه وعمدة الشيخ في ذلك ما نذكره من ماخذه في صحة تعلق الروية
بكل موجود وتقريره ان الوجود هو المصحح وسياتي الكلام عليه وقد
اختلف الاصحاب ايضا في الاكوان التي هي في وقتنا متعلق الروية

بل هي متعلق اللمس فذهب بعضهم الى ان ادراك اللمس متعلق بجميع الاكوان
فان من لمس شيئا واضطرب تحت يده يدرك حركته واذا تفرقت اجزائه
في يده ادرك تفرقه ومن الاصحاب من انكر ذلك وزعم انه يعلم ذلك
عند اللمس ولم يتعلق به ادراك اللمس والتحقيق تعلق ادراك اللمس
بالاكوان فان السبيل الى كونها مرئية هو السبيل الى تعلق ادراك
اللمس بها واذا قلنا ان الرؤية تتعلق بكل موجود فالرؤية موجودة
فيجوز ان ترى فاذا لم نر رؤيتنا فانما لم نرها لمانع وذلك المانع موجود
فيجوز ان ترى فتقع الطلبة الى اثبات مانع يمنع من رؤية الصانع
فقال القاضي منفصلا عن ذلك المانع يمنع من رؤية ما هو مانع
من رؤيته ومانع من رؤية نفسه فقيل له اذا كان يمنع من رؤية نفسه
فصفة نفسه ان يمنع رؤيته وذلك مما يحيل رؤيته وكونه موجودا
يصحح رؤيته وامتناع رؤيته في نفسه يمنع من تقدير منع بالنسبة الى
رؤيته فقال صفة نفسه ان يمنع من قام به رؤيته ويجوز ان
يراه غير من قام به اذ الحكم لا يثبت بالمعنى الا في محل قام به ذلك المعنى
ولا تناقض في ذلك كون الوجود مصححا **فصل** كما يجوز ان يدرك
اذا لم يقم بالمحل ادراك يتعلق به فيلزم ان يقوم بالمحل معنى يضاد ادراكه
وهو المعبر عنه في اصطلاح الموحدين بالمانع وهذا مقتضب من القاعدة
التي سبق تقريرها وهو ان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده او مثله
وتعدد الموانع بحسب تعدد الادراكات ولا تنتفي النهاية عنها لان
الادراك لا يتعلق الا بالموجودات وكلها داخل في الوجود فهي متناه
وانكرت المعتزلة ان يقوم بالعين هذا المعنى الذي سميناه مانعا

وحملوا العمى على انتقاض البنية الا ابا الهذيل العلاف فانه اعترف
بالمانع على الوجه الذي نقوله غير انه يجوز عرو المحل عنه وعن الادراك
ودليل اثبات الاعراض مطرد فيما انكروه وقد زعموا ان الموانع القرب
المفرط او البعد المفرط او الحجب الكثيفة غير الشفافة وهو مبني منهم
على اشتراط الشعاع وانبعاثه واتصاله بالمرئي وقد سبق التنبيه
على فساد هذا الاصل الذي بنوا كلامهم عليه ومما اضطرب ائمتنا فيه
ان العمى هل هو معنى واحد يضاد جميع احاد الابصار كما يضاد الموت
جميع احاد العلوم والارادات او هو اجتماع موانع كثيرة بعدد ما فات
من احاد الابصار والذي مال اليه القاضي والاستاذ انه معنى واحد
يضاد جملة انواع الابصار الا ان الاستاذ يزعم انه اذا راى الرائي شيئا
دون شيء فرؤيته تمنع من رؤية اخرى متعلقة بغير ذلك المرئي وهو
بناء منه على امتناع وجود ادراكين مختلفين في آن واحد وذلك باطل
فانا نرى الجبال والصحارى والسماء في آن واحد ولا يقوم بجزء العين
عنده الا ادراك واحد فيلزم ان لا نرى ذلك كله في آن واحد وقد رآى
نهو ظلع والقاضي يزعم انه قام بالعين مع الرؤية مانع لما لم ير غير الرؤية
وغيرهما يرون ان القول بمعنى واحد يضاد كل رؤية يلزم منه ان يوجد
مع المانع المخصوص ومع انتفائه ويلزم ان يوجد ضد المانع الخاص
وهو الرؤية مع المضاد على جهة العموم وفي ذلك من المحال ما لا يخفى
وقد يجاب عنه بان العمى مضاد للمانع الخاص والادراك المضاد له
وبهذا لباب هذا الفصل **فصل** مذهب اهل الحق ان البارئ
تعالى يجوز ان يرى وقد خالف في ذلك المعتزلة وكل من قال بقولهم

من الشيعة والروافض وبعض المعتزلة يرون ان الباري تعالى لا يرى
نفسه فانه يستحيل ان يرى بغير حاسة والحاسة مستحيلة عليه
وهذا بناء منهم على اصل اشتراط البنية وقد سبق الفراغ من بطلان
اشتراطه وذهبت شرذمة من المعتزلة الى ان الباري تعالى يرى
نفسه وانما يمتنع على المحدثين رويته من حيث انهم لا يرون الا بالحاسة
وهو تعالى يرى بغير حاسة ولم تكن اتصال الاشعة عند هولاء شرطا الا
في تحقق الادراك لانه كونه مدركا والباري تعالى يرى عندهم بغير روية
كما قال اخوانهم انه عالم بغير علم ومذهب الكعبي والنجار امتناع ان يرى
وعمدة معظم الاصحاب على تحقيق ان الوجود مصحح للروية ويلزم منه
صحة روية كل موجود كما سبق التنبيه عليه وهذا وان تقرر هذا الحرف
فنقول ثبت تعلق الروية بالاجسام وباعراض عدة من انواع
مختلفة كالالوان والاكوان وثبت ان المعدوم يمتنع ان يرى واذا
انحصر جواز تعلق الروية بالموجودات فاما ان يكون المصحح ما وقع فيه
اختلاف الموجودات او ما وقع فيه اشتراكها والاول محال للزوم تعليل
الحكم الواحد بعلل مختلفة فيلزم القسم الثاني وهو ان المصحح ما وقع فيه الاشتراك
ثم الذي وقع فيه الاشتراك لا يصح ان يكون عدما فتعين ان يكون ثبوتا
وهو اما وجود او حال والحال لا يصح ان يكون مصححة للزوم عدم روية الموجود
فيلزم ان يكون موجودا ولا يصح ان يكون ذلك الوجود زائدا على وجود
المرئي اذ يلزم قيامه بالمرئي ويلزم من ذلك قيام المعنى بالعرض وهو محال
فهو وجود المرئي وفي ذلك تصريح بان الوجود مصحح فهو مطرد في كل موجود
فيلزم ان يكون كل موجود يصح ان يرى هذا تقرير مسلك العقل

واورد صاحب الكتاب على نفسه سوالين احدهما انه لو كانت الروية
لا تتعلق الا بالوجود لما ادرك اختلاف الموجودات فان الوجود بما هو وجود
معقول واحد وانما تختلف الذوات باحوالها فيدل على ان الروية تتعلق
باخص وصف الشي وهذا سوال اورده ابو هاشم واتباعه فان متعلق
الروية عنده اخص وصف الشي وهو حال لا يصح ان تعلم على حيالها فكيف
يجوز ان تدرك على حيالها واجاب الاصحاب عن ذلك بوجهين
احدهما ان الروية تتعلق بالوجود مع الحال وهذا من اجوبة القاضي رضي
عنه انه لم يطرد في ذلك في كل حال فان الاحوال المعللة لا يصح ان ترى
وكذلك صفات العموم في المعاني ككون السواد عرضا لونا فاختصاص
الروية بذات العرض مع اخص وصفه تحكم في تعيين بعض الاحوال
دون بعض الجواب الثاني ان الروية لا تتعلق بالحال اصلا والعلم
بالحال عند روية الوجود عندنا كالعلم بالوجود عند روية الحال عندهم
ولزوم العلم بالاخص عند الروية بمجرى العادة على الراي الصحيح عندنا
والزم ابو هاشم على اصله نقضا صريحا وذلك ان اخص وصف الشي
من صفات نفسه وهي تتبع الذات في الوجود والعدم فيصح ان يرى
الاخص في حال العدم ومن النقض عليه انه لما ورد عليه ان التحيز
اخص وصف الجوهر ولا يثبت في حال العدم قال ليس التحيز اخص
وانما هو موجب الاخص عند الوجود والموجب للتحيز حال لا يسمى
ولا يكيف وهي توجب التحيز عند الوجود قيل له فاخص وصف
الجوهر اذا لا يعلم ولا يدرك فانتقض قولك ان الروية تتعلق بالاخص
وهذه الزامات عليه لا محيص عنها ومما يلزم القاضي ان يقال

اذا جوزت تعلق الرؤية بالحال بطل قولكم ان مصحح الرؤية الوجود
وقيل لكم هلا تعلقت الرؤية بالاحوال العامة والكل احوال نفسية
وهذا تمام مباحث المتكلمين في هذا السؤال السؤال الثالث ان
الباري تعالى لو كان مما يجوز رؤيته لرأيناه الآن اذ لا مانع من الرؤية
اذ المانع القرب المفرط او البعد المفرط او الحجب الكثيفة وهذا باطل
لعدم انحصار الموانع ولما حققناه من ثبوت مانع في العين فيما لم
وقد سبق والذي اراه ان صحة الرؤية في المرئي لا تعلل فان حكم
العلة ان تكون معنى مختص بمحاب حكمه بمحله الذي يقوم به والوجود
عندنا نفس الموجود واما ما اعتمدوه في ان الوجود مصحح الرؤية لتعلقه
بالمختلفات فيقال قد تعلق العلم بالمختلفات ولم يكن المصحح
لكونه معلوما امرا مشتركا بين المعلومات فان الموجود والمعدوم من الممكن
والمستحيل لا يشتركان في معقول هو مصحح ثم لو سلمنا ان لا بد من مصحح
وانه لا بد ان يكون امرا مشتركا فلم قالوا ان لا مشترك بين المرئيات
الا بالوجود قولهم ان المصحح لا يصح ان يكون نفيا مسلم قولهم اذا
كان ثبوتا فاما ان يكون حالا او وجودا قلنا او يكون هو وجود
على حال كما ان الموجب للعالمية عندهم ليس مطلق الوجود وانما هو
وجود موصوف بوصف العلمية وليس هذا تركيب في العلة فان الحال
المذكورة من حقيقة الموجود والتركيب الممتنع في العلة ان يعلل
بذاتين تنفرد كل واحدة منهما بحقيقتها وخاصيتها ثم التحقيق ان
صحة الرؤية غير معللة فان الوجود هو الذات والصحة حكم لها
والشيء لا يوجب حكما لنفسه واذا كان معقولية التعليل لا تتحقق

وقد علمنا صحة رؤية بعض الاشياء مزوج والباري تعالى لا تعلم
حقيقة ذاته فلا سبيل الى الحكم عليها بقبول الادراك من جهة العقل
فالتحقيق الالتجاء الى السمع والدليل القاطع السمعي ابتهال الاولين
قبل ظهور البدع الى الله بان يرزقهم وجهه الكريم ومن الادلة السمعية
قصة موسى عليه وقد ذكرها في الفصل الدال على وقوع الرؤية في الاخرة وهي
لا تدل على الوقوع وايضا تقتضي الجواز من حيث ان موسى عليه لا يسأل في
في مستحيل على الله تعالى وقوله لن تراني نفيا للوقوع ونفي الوقوع لا يدل
على نفي الجواز والمستحيل لا ينفى وقوعه وانما ينفى جوازه وسياق الكلام
على ذلك في الفصل الذي يلي هذا الفصل **فصل** في الاستدلال على
وقوع الرؤية الجائزة في الجنان وعدا من الله تعالى صدقا وقد ذكر الشيخ
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة نص في الوقوع من حيث ان النظر
اذا وصل بحرف الى كان نصا في الرؤية وهذا لا يعبر على محك السبر فان
الامثلة الواقعة في العربية تحقق تطرق الاحتمال وقد نقل عن بعض نساء
العرب انها قالت انا ناظرة الى ما يفعل الله بي واردت الانتظار وكذلك
قوله تعالى ولا ينظر اليهم محمول على عدم العطف فانه يراهم اذا ظاهر و
كذلك الاخبار الصحيحة الواردة في السنة وبعد ثبوت الجواز فان
المدرك ولا يضطر الى التاويل وازالة الظاهر الا فيما احاله العقل وقد
تمسكوا بقوله تعالى لموسى لن تراني وزعموا ان لن للتابيد وهذا
ان استدلوا به على نفي الوقوع فليس من مباحث من يدعي الاستحالة
العقلية وان استدلوا به على نفي الرؤية الزاما لنا على ما منا فقد ادلتنا
فسبيلنا ان نتوقف نفي وقوع الرؤية مصروفا الى ما سال السؤال

عن رويته في الدنيا فالنفي متوجه الى ما سال موسى ثبوته وقولهم ان
لن للتابيد ممنوع بل هي للتاكيد وعدم وقوعه موكدا مقتصرا على ما وقع
سواله فاما سوال موسى عليه فيدل على اعتقاده للجواز والانبيا عليهم
معصومون عن الكباير من المعاصي فكيف ينسبون الى اعتقاد ما يستحيل
في وصف الله ويجهلون ما يدرك حثالة المعتزلة احالته وهذا يليق
بالفصل المتقدم وقد زعم بعض المعتزلة ان موسى عليه سال الله في ذلك
غالطا وهذا ينافي من وصف العصمة وقد قالوا ان موسى سال ذلك
لقومه لا للنفسه وهذا غلط فانه قال ارني وما قال ارقومي ثم
الجواب عن طلب المحال الرد على من سال ذلك في الحال اليس لما سالوا
ان يجعل لهم الها قال انكم قوم تجهلون كيف والبيان واجب في الحال
عند الحاجة اليه وهم يمنعون تاخير البيان الى وقت الحاجة واما تاخير
البيان عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا

فصل في جواز تعلق

بقية الادراكات بذات الله تعالى لا خلاف ان الاتصالات المقارنة
للشم والذوق واللمس مستحيلة عليه وليست هي الادراكات قال
صاحب الكتاب كل ما دل على ان الروية تتعلق بكل موجود ثابت في بقية
الادراكات فنحقق به انها تتعلق بكل موجود وانها يمتنع ان يسمى الباري
تعالى مشموما مذوقا ملموسا لما في هذا الاطلاق من ايهام الاتصال
المستحيل عليه وهذا فيه نظر فان دليله على ان الروية تتعلق بكل موجود
انها لما تعلقت بالمختلفات وهي الجواهر والاعراض كان المصحح هو الوجود
المشترك بين المختلفات وهذه المقدمة لم تثبت في السمع والشم فكيف
يثبت طرد الدليل في بقية الادراكات واحد مقدمات الدليل غير ثابتة

في جميعها نعم قد يطرد ذلك في اللمس من حيث انه زعم انه ادرك به الجوهر والعرض
اما ادراك السمع والشم فلا يجري ذلك فيه واما قيام هذه الادراكات
بذات الرب تعالى فقد ذكر ان الدليل على السمع والبصر هو بعينه يدل
على ثبوت بقية الادراكات له من حيث وجوب نفي النقيصة المضادة له
وقد ذكرنا ان العمدة في ذلك السمع ولم يثبت في هذه الادراكات سمع فلا
يثبت القول بها وذات الباري تعالى مما لا نفهم حقيقتها فلا يصح الحكم عليها
بالقبول من حيث هي والافعال لا تتوقف على ثبوت هذه الصفات فليتامل

الناظر

باب القول في خلق الاعمال

قال صاحب الكتاب اتفق سلف الامة قبل ظهور البدع والاهوا
واضطراب الارا على ان لا خالق الا الله ثم قال في سياق هذا الكلام
ان كل مقدور لقادر فالله تعالى قادر عليه ومنشيه وهذا يناقض
ما نقله عن القاضي من ان قدرة العبد توثر في حال الفعل قالوا اتفقت
المعتزلة ومن تابعهم من اهل الاهوا على ان العباد موجدون لافعالهم
مخترعون لها ونحن الآن نذكر المذاهب المقولة في ذلك ونحصرها
فنقول افترق الناس اولا فرقتين فرقة اثبتت القدرة للعبد
وفرقة نفتها وهم الجبرية ثم افترق المثبتون للقدرة فرقتين
فرقة زعمت ان القادر بها يوثر في متعلقها وفرقة نفت ذلك و
الذين زعموا التاثير افترقوا على ثلثة فرق فرقة قالت توثر في
الوجود وفرقة قالت توثر في الحال وفرقة قالت توثر في وجه
واعتبار فاما الفرقة النافية للتاثير في المتعلق فهم الاشعرية
والفرقة الذين قالوا بثبوت التاثير في الحال القاضي ومن نحا مذهبه

والقايلون بالوجه والاعتبار من مال الى ذلك من نفات الاحوال كالاستاذ
ومن نصر مذهبه • واما الفرقة الذين قالوا يوثر القادر عندهم في الوجود
فافترقوا فرقتين احديهما المعتزلة قالوا يوثر في وجود فعله على خلاف
ارادة البارى تعالى وهولاء محضوا للعبد الاستقلال بالفعل • وفرقة
اخرى كامام الحرمين في آخر عمره قال قدرة العبد توثر في الوجود على
اقدار خصصها البارى واراده فلم يكن العبد مستقلا بفعله اذ يحتاج
الى مريد يخصص لفعله بالوجه الجايز الذى اختص به • وهذه جملة المذاهب
المقولة في هذا الباب مستوعبة • ونحن ان شاء الله نتكلم على كل فريق بما
يليق به مستعينين بالله وهو خير معين • ثم قال صاحب الكتاب
ان متقدمى المعتزلة امتنعوا من اطلاق ان العبد خالق لافعاله لقرب
عهدهم بالسلف واجماعهم على ان لا خالق الا الله تعالى واطلق المتاخرون
ان العبد خالق لافعاله • ومنهم من قال العبد خالق والبارى لا يسمى
خالق الا على سبيل التجوز وقد بنى الكلام على مباحثة عقلية في الادلة
ومناقضات الخصوم ومتمسكات سمعية في بطلان مذهبهم وتحقيق
مذهب اهل الحق وترجم على ذلك بثلثة اضرب • الضرب الاول
في الادلة على امتناع كون العبد خالقا وقد ذكر طريقين • الاولى
ان كل ممكن مقدور للبارى تعالى وفعل العبد ممكن فيجب ان يكون
مقدورا • وان منعوا كونه ممكنا بناء على تعلق قدرة العبد وامتناع
مقدور بين قادرين قيل لهم قبل ان تقدر عليهم اذا علم انه سيقدر
عليه اهو قادر عليه ام لا فان قالوا لا فقد اخرجا الممكن عن عموم
قادريته وان قالوا نعم امتنع ان يبطل تعلق قادريته عندكم لتعلق

قدرة العبد واذا ثبت كونه مقدورا له فكل مقدور له فهو خالقه وما خلقه
امتنع ان يكون مخلوقا لغيره قلت وهذه الطريقة فيها نظر وذلك
ان كون الممكن مقدورا للقادر يحتمل معنيين • احدهما تاتى وقوع الفعل
منه • والثانى وقوعه به فتاتى الوقوع ثابت قبل الوقوع ولا يرتفع ذلك
التمكن والتاتى بوجود القدرة الحادثة وثبوت مقدور بين قادرين
احدهما قادر بمعنى انه مخترع والآخر قادر بمعنى التمكن والصلاحية
والتاتى غير ممتنع وانما الممتنع وقوعه بهما فلا تمنع صلاحية القدرة
الازلية ووقوع الفعل بقدرة اخرى صالحة وان تمسك بكون الخصم
اعتقد ان مقدور العبد غير مقدور لله تعالى فهو بناء على مذهب قضية
وخرج عن حيز البرهان فاذا فهمت معنى التعلق وهو التاتى والتمكن
لم يلزم من قولنا كل ممكن مقدور وهذا ممكن فيلزم ان يكون مقدورا
ان لا يكون مقدورا بهذا المعنى الذى اشرنا اليه ولا يلزم ان يكون كل
قادر خالقا فلم ينتج الدليل عين المطلوب واما تقرير هذه الدلالة بان
تعالى كما عم تعلق قدرته بمعنى ان كل ممكن فيتاتى من الصانع فعله فكذلك
لا بد ان يراد وجوده او انتفاوه لعموم تعلق الارادة واذا كان الفعل
معلوم الثبوت مثلا وجب ان يراد واذا قصد الى ايقاعه واوقعه غيره
كان ذلك تحقيقا لعدم نفوذ ارادته ونفوذ ارادة غيره وذلك الذى
منعناه عند ابطال القول بالالهين • الطريقة الثانية ان تعالى
لو كان العبد خالقا لكان عالما بتفاصيل فعله لكنه غير عالم بفعله فلا
يصح ان يكون خالقا تقرير المقدمة الاولى ان الخالق لا بد ان يخصص
فعله بقدره ووصفه وهيئته وكل وصف جايز ان يكون بخلافه

ان يكون مقدورا فاعل فيلزم
وان لا يكون مقدورا فاعل
لم يلزم

ولا يصح اختيارا ايقاعه على وجه من وجوه الجواز الا ان يكون عالما به فيجب
ان يكون عالما ولا وجود الفعل المحكم يدل على العلم فلا يوجد الفعل من
الخالق الا ويدل على علمه ولما لزم منه وجود الدليل العقلي غير دال على
مدلوله وذلك يبطل كونه دليلا • وتعيين كون الفعل محكما لا اثر له
في الدلالة عندي بل مطلق صدور الخلق من الخالق يدل على العلم وكل
ما يستدلون به على كون الباري عالما يوجد في فعل العبد على تقدير ان
يكون خالقا وهذا الذي ارشد اليه الكتاب العزيز حيث قال الا يعلم
من خلق وهو اللطيف الخبير فهدانا الله تعالى الى طريق العلم بعلمه بخلقه
وذكر لفظ الخبير اشارة الى انه لا تخفى عليه خافية والعبد ليس بعالم من
حيث انه يقع الفعل الذي ينسب اليه منه وهو اهل عاقل وان لم يكن
غافلا فلا يعلم تفاصيل فعله فيتحرك بين حركات عديدة وهو لا يعلم كم
قطع من حيز واذا لم يقدر الفعل فكيف يصح ان يكون خالقا له • وبهذا
الدليل يبطل قول من ادعى ان القدرة الحادثة تؤثر في حال الفعل اذ
الحال المذكورة لا يصح ان يفعلها الفاعل وهو ذاهل عنها • ولما اعتقد
الامام في آخر عمره ان القدرة الحادثة تؤثر ورد عليه مخالفة هذه
الدلالة والادلة السمعية في اجماع السلف على ان لا خالق الا الله وان
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وجال في خاطره احساس التاتي والتمكن
ووقوع الفعل على حسب الدواعي اراد ان يجمع بين دلالة الفريقين
فقال العبد قدرته تؤثر في الوجود على اقدار قدرها الباري تعالى
والعلم انما هو مدلول تخصيص الفعل وتقديره والعبد جاهل بتفاصيل
فعله فما يمتنع ان يكون مقدرا مخصصا والخلق بمعنى التقدير فلا خالق

الا الله ولا يقع الا ما اراد الله والقدرة تؤثر لان العبد مطالب بفعله
ولا يصح الطلب منه بما ليس من فعله • وهذا ضعيف فان انصراف
القدرة الحادثة الى قدر ما لا يعلمه العبد ايثار جبر هرب من الجبر اليه
والتخصيص عبارة عن وقوع الفعل على وجه مخصوص والعبد يوقعه
على الوجه المخصوص فلا يصح ان يكون مخصصا بالارادة الازلية وارادة
فعل العبد اذا حققت تمن وشهوة والقصد الحقيقي ايضا يتعلق بفعل
القاصد وعلى انه انما حمله على هذا القول ليحقق توجه الطلب التكليفي
بالعبد فاعل له فما علم انه لا يقع لم يخصصه والعبد قدرته تؤثر وهو
غير مخصص فما لم يخصصه الباري تعالى تعذر عليه فعله والطلب
التكليفي متوجه نحو خلاف المعلوم لا محالة وبهذا المذهب اخذ الامام
من قول الاستاذ ابي اسحق رضه في حد الكسب انه فعل فاعل بمعين
والخلق فعل فاعل لا معين له الا ان الاستاذ ينقل عنه ان قدرة العبد
تؤثر في وجه واعتبار كما نقل عن غيره انها تؤثر في حال والامام زعم
في اخر الامر انها تؤثر في الوجود والذي نصره في هذا الكتاب ما تقدم
بيانه ان القدرة الحادثة لا تؤثر اصلا البتة لا في الوجود ولا في حال الوجود
والدلالة عليه ذهول العبد وعدم علمه بتفاصيل ما نعتقد كونه فعلا له
اورد على نفسه سؤال الخصوم وهو انهم قالوا اذا صح ان يكون العبد
مكتسبا وليس بعالم فلم لا يصح ان يكون فاعلا موجدا وليس بعالم واعتذارنا
في الكسب اعتذارنا في الايجاد • ثم قولكم في الكسب انه يجوز ان يكون
مذهولا عنه اذا كان قليلا كذلك نقول في الايجاد انه يجوز ان يكون
مذهولا عنه اذا كان قليلا ولا يجوز في الكثير • قلت لا نشترط ان يكون

المكتسب عالما لا في القليل ولا في الكثير وقد يكون الكثير غير مذهول
عن اصله بمجرد العادة ولكن على كل تقدير هو غير عالم بتفصيله فان
معنى الكسب على هذا الراى قدرة تتعلق ولا تؤثر واذا كان العبد
غير موثر وانما نسب الفعل اليه لنسبة تعلق قدرته بمقدورها لا انه
يوثر في الفعل ودلالة الفعل انما هي من جهة صدور الفعل عنه والفعل
لم يصدر عن المكتسب • نعم يلزم ذلك من جعل القدرة الحادثة موثرة في حال
فهذا تمام هذه المباحثة • وقد بينا فيما سبق ان هذه الدلالة لا يعتمد
فيها على اعتبار الغايب بالشاهد اذ بينا انه لا فاعل في الشاهد واذا قلنا
الفعل يدل على الفاعل ضرورة فنعني به ان معرفة كون الفعل واقعا على
وجه الاختيار يدل لنا على العلم ضرورة فتاملوا ذلك • الضرب الثاني
في الالزامات المتوجهة عليهم وقد ذكر منها ما هو على صيغة البرهان
وانما سمي الزاما لان بعض مقدماته ماخوذة من تسليم الخصم • فنقول اولا
لو صلحت القدرة الحادثة لايجاد كل موجود من الجواهر والاعراض بعض الموجودات
كالحركات والسكنات والاعتمادات والنظر لصلحت لايجاد كل موجود من الجواهر
والاعراض لكن لا تصلح لايجاد كل موجود فلا تصلح لايجاد بعض الموجودات
وتقريره ان القدرة الحادثة عند الخصم انما تتعلق بالوجود فقط لان الذوات
ثابتة في العدم بصفات انفسها والصفات التابعة للحدوث واجبة عند
الحدوث فلا تستفاد بالفاعل فلم يبق للفاعل اثر الا الوجود فقط وهو في سائر
الموجودات على معقول واحد فلو صلحت القدرة لايجاد موجود ما لم تقف فيه عند
الوجود وهو لا يختلف فتكون نسبتها الى سائر الموجودات نسبة واحدة لان
اثرها مشترك في سائر الموجودات وما اختلف فيه الموجودات ليس من اثرها

١١٢

ومعلوم انها لا تصلح للجواهر واكثر الاعراض فكيف يصح ان تؤثر في الوجود
وهذا على صيغة البرهان الا ان لزوم صلاحيتها لكل موجود مبني على اصل الخصم
اذ جعل مجرد الوجود هو اثر القدرة فقط • نوع آخر من هذا النمط نقول
لو صلحت القدرة الحادثة للايجاد لصلحت للاعادة وتقرير هذا يصح من وجهين
احدهما ان تاثير القدرة في الابتداء ليس الا في الوجود ومعنى في الاعادة
كمعنى في الابتداء • الثاني ان القدرة الصالحة لشيء عندهم لابد ان تصلح لمثله
والمعاد مماثل للمبتدا في جميع صفات النفس ولا يلزم على هذين النوعين
ما نقول الاصحاب في تعلق القدرة الحادثة عندنا فانا نقول اما النمط
الاول فغير لازم من جهة ان تعلقها ليس بمحض الوجود بل بوجود مخصوص على صفة
مخصوصة • واما النمط الثاني فنقول يجوز عندنا اذا اعاد الله عرضا ان يخلق
مقارنا له قدرة متعلقة به فقلنا لا يمتنع ان تتعلق بالاعادة بخلاف اصلهم
ومما الزمهم ان قال الذي هو متعلق القدرة الحادثة عندكم حال وهو الوجود والصفات
التابعة للحدوث عندكم احوال وما المانع عن تاثير القدرة فيها وما وجه اختصاص
تاثير القدرة ببعض الاحوال دون بعض • قالوا انما كان ذلك لانها واجبة
فاستغنت عن المقتضي • قلنا كيف يصح القول بوجوبها مع صحة انتفائها
بل مع تحقق الانتفاء قبل الوجود لها • قالوا عنينا بوجوبها انها لازمة الثبوت
عن الوجود • قلنا والوجود لازم الثبوت عند وجودها وكذلك كل متلازمين
متى ثبت احدهما ثبت الآخر ونسبة التلازم اليهما على حد سواء ولئن صح ان
نقول بثبوت احد المتلازمين عند ثبوت اللازم له وجب ان يصح ذلك في جانب
اللازم الآخر واذا ثبت على الوجوب بهذا المعنى ثبوت الاستغناء عن الفاعل
فيلزم ثبوته في الجانب الآخر ضرورة شمول المعنى • الضرب الثالث

التعلق بالادلة السمعية • فمنها اجماع الامة قاطبة على الرغبة الى الله تعالى في
ان يرزقهم الايمان ويجنبهم الكفر والعصيان واذا كان الايمان فعل
العبد بواسطة النظر والفكر ايضا مقدوره وخلقه فكيف يسالون الله ما هو
من فعلهم • اعتذروا عن ذلك بان قالوا المراد من السؤال للرغبة الى الله تعالى في
الاقدار على الايمان وهذا القدر لا يجري في الرغبة في ان يجنبهم الكفر فان القدرة
على الايمان قدرة على الكفر والقدرة على الايمان حاصلة فكيف يطلب الحاصل
وذلك ان التكليف عندهم لا يصح تعلقه الا بعد الاقدار ويستحيل ان تسلب
القدرة فاذا كان الامر على ذلك معلوم على اصل المعتزلة فلا معنى للرغبة و
السؤال • ومن دعوات النبيين دعاء ابرهيم صلعم اجعلنا مسلمين لك • وقوله
واجنبني وبني ان نعبد الاصنام فان كان معنى تحصيل الايمان لهم ان يخلق
القدرة عليه فهو يحصل الكفر بخلق القدرة عليه • وان كان معينا على الايمان
بذلك فيلزم ان يكون معينا على الكفر به • ومما تمسك به اجماع الامة قبل ظهور
اهل البدع والاهواء ان الله رب كل مخلوق واله كل محدث ولا يكون الله
ما لا يقدر عليه واذا كان العبد خالق لافعاله كما ان الباري خالق لافعاله
فقد اثبتوا آلها آخر اذ الاله هو الخالق • ومما تمسك به ان العبد اذا
كان خالقا لمعرفة الله وهو احسن خلقه ممن خلق الاجسام وهو مناف
لقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فلئن قالوا القدرة على الايمان
احسن منه اذ لولاها لما وجد فيلزم على هذا القدرة على الكفر اشر من الكفر
ومن الماخذ السمعية نصوص الكتاب • منها قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو
خالق كل شيء فاعبدوه فاثبت الوصف في الالوهية وحقق ذلك بانه خالق كل
شيء وورد ذلك على وجه التمدح ولفظ كل شيء وان لم يكن نصا

في استغراق كل شيء بحكم الوضع الا انه محفوف بهذه القرائن فاستفيد
منه العموم بواسطة القرائن • ومن هذا القبيل قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء
خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار
وهذه الآية نص في محل النزاع • فان قالوا هي متروكة الظاهر وكذا التي
استدللتم بها قبل فانه يندرج فيها القديم والحادث وهذا ليس تركا للظاهر
فانه لم يسبق الى الفهم دخول المخاطب في خطابه وما لم يظهر اندراجه فامتناع
دخوله تحت اللفظ لا يكون تركا للظهور • وكذلك يستدل بكل اية دالة
على تفرده بالخلق والاختراع ولا معنى لذلك على راي المعتزلة فانه يقال
اذا جاز تمدحه بانه قادر على افعال نفسه فالغير ايضا يتمدح بانه قادر على
افعال نفسه وهذه الايات ظواهر الا ان جملتها قد تفيد القطع باعتبار
مجموعها لا باعتبار احادها • شبهة الخصوم وقد استدلوا ايضا
بماخذ سمعية وحجج عقلية فمما تمسكوا به في ماخذ العقول ان قالوا العاقل
يميز بين ما هو مقدور له وبين ما ليس بمقدور له ويدرك تفرقة بين حركاته
التي اختارها وبين حركاته في حال كونه مسحوبا او مرتعشا • وكذلك يفرق
بين مقدوره وبين الوانه التي لا قدرة له عليها ومعلوم ان القدرة تقارن
اللون كما تقارن الحركة فلا تعود التفرقة الى مجرد المقارنة اذ هي مشتركة
بين ما هو مقدور وبين ما ليس بمقدور فيجب ان يقال ان التفرقة ترجع
الى تاتي وقوعه به على حسب ايثاره واختياره موافقا للقصد وذلك
يشعر بوقوعه به لا محالة من غير ريب ثم لا يقع به الا الحدوث فليكن
العبد محدثا للفعل ولو كان فعله غير واقع به لكان بمثابة الوانه
وعند ذلك من اعراضه التي قارنتها قدرته من غير تاثير فيها • وايضا

فان الفعل يقع على حسب دواعيه وارادته وذلك يشعر بكونه فعلا له لانه
اذا انصرفت عنه داعيته امتنع واذا اراد وقوعه وتوجهت داعيته اليه
وقع فهذا تمام هذه الشبهة وقد قرروها من وجهين احدهما توجه
الداعية والثاني حصول التفرقة بين المقدور وغير المقدور والجواب
ان نقول اما الوجه الاول فالكلام عليه ان نسلم ثبوت التفرقة وانها
لا ترجع الى مجرد المقارنة للقدرة قلتم انها اذا لم ترجع الى المقارنة يلزم منه
انه يؤثر في الفعل وقد علمتم ان خصمكم يقولون بثبوت القدرة وانها متعلقة
غير مؤثرة والصفات المتعلقة في العقل قد انقسمت الى مؤثرة وغير مؤثرة
فالعلم يتعلق بمتعلقه ولا يؤثر فيه وكذلك الخبر والادراك يتعلقان ولا
يؤثران وكذلك الشهوة والنفرة يتعلقان ولا تؤثران فلا تنحصر جهة
التعلق في التاثير وبهذا القدر من التعلق لا على جهة التاثير تحصل التفرقة
بين المقدور وغير المقدور قولهم في الوجه الثاني ان الفعل واقع على حسب
الداعية والارادة قلنا لم قلتم ان هذا يشعر بالتاثير وما المانع من ان
يقال جرت عادة الله تعالى في سنة الاختراع اذا دعت العبد داعية الى الفعل
اوقعه له والذي يدل على ذلك ان معقول كونه مقدورا عند الغفلة والذهول
كمعقول كونه مقدورا عند حضور الذهن وتوجه الداعية والارادة ولهذا
ان الخصم سوى بينهما في ثبوت الاختراع للعبد فلم يتوقف كونه فعلا له
على ثبوت الداعية وما لا يتوقف وجود الشيء عليه لا يدل وجوده عليه فان
جهة دلالة الفعل على صفات الفاعل انما هو باعتبار توقف الاحداث
على تلك الصفات ثم نقول وجود الداعية والارادة ان دل على
وجود الفعل فليلزم ان لا يتصور وجودها بدون الفعل واذ صح وجود

الفعل بدون الداعية ووجود الداعية بدون الفعل بطلت الدلالة اذ لا بد
للدليل من ثبوت ملازمة بينه وبين المدلول قول صاحب الكتاب
وجود الفعل بدون الداعية يدل هذا الانقسام وعدم الاطراد على انه ليس
بفعل له يوردون عليه ان هذا عدم الدليل فان ثبوت وقوع الفعل على
حسب الداعية اذا دل لم يلزم من عدم وقوعه على هذه الصفة انتفاء كونه
فعلا له الا انه اذا اراد انتفاء الملازمة من الوجهين كما نبهنا عليه امتنعت
الدلالة وفيه الكلام ومما نقطع الملازمة بين الداعية وبين الفعل ان الالوان
والطعوم قد يقع منها شيء على حسب الداعية وليست فعلا للعبد عندهم فلو
لا زمت الداعية الفعل للزم كلما وقع على حسب الداعية ان يكون فعلا وهذا
في الحقيقة نقض الدليل ومن هذا القبيل حصول الشبع عند الاكل والفهم
عن المخاطبة والافهام والخجل والوجل عند التجويف والتخجيل ثم نقول
ما توجهت اليه الارادة والداعية هو صفة خاصة والامر الخاص اما صفة
نفسية عندكم تثبت في حال العدم او صفات تابعة للحدوث ليست مقدورة
عندكم وانما متعلق الفعل الاحداث وهو ايقاع حال الوجود فقط وليس الوجود
بما هو وجود متعلق الداعية ولا توجه القصد الى الوجود بما هو وجود ومما يحقق
نفي التلازم بين الداعية والفعل انه يجوز في العقل خلق دواع ضرورية
وحركات ضرورية عقيبها مع انه غير فعل لمن دعته الداعية اليه وقد تقدم
ما ترجع التفرقة اليه وهو تعلق القدرة بالمقدور كما سبق فان قالوا فهذا
اذا لم تؤثر القدرة فلا يكون فرقا بينها وبين العلم قلنا لا يلزم من اشتراكهما
في التعلق من غير تاثير عدم التفرقة فان العلم والظن يتعلقان ولا يؤثران
في متعلقهما والفرق بينهما معلوم ضرورة مع الاشتراك في الجهة المذكورة

فبطل هذا السؤال • شبهة اخرى لهم قالوا العبد مطالب بالفعل ولا يصح
ان يطالب بما لا يفعله ولهذه الشبهة تقريران احدهما انها عقلية محضة
وهو انه يجوز تكليفه والقول بعدم فعله يفضي الى احالة ما علم جوازه ولا يصح
والثاني وقوع تكليفه ولا يصح وقوع التكليف بما ليس فعله ووقوع التكليف
ماخذه السمع فتكون هذه الشبهة على هذا التقرير مركبة من مقدمة ماخذها
السمع ومن مقدمة اخرى ماخذها العقل • فالمقدمة السمعية وهي وقوع
التكليف وتوجه الطلبات من الله تعالى على العبد مسلمة واما المقدمة
الاخرى وهو انه لا يصح توجه الطلبة الى ما ليس من فعل العبد • فيقررونها
من وجوه • احدها الرجوع الى ماخذهم في التحسين والتقبيح وسياتي
ابطاله بعد الفراغ عليهم فيما بعد ان شاء الله تعالى • والثاني ان الطلب
من الصفات المتعلقة فلا بد له من مطلوب والمطلوب من العبد منسوب
اليه من جهة الطلب ونعني بهذه النسبة انه طلب منه ايقاعه فلو
اوقع من لا يصح ان يوقع متناقض في الوصف وكذلك قول القائل افعل
ما انا فاعله متناقض • والجواب ان نقول جواز التكليف ووقوعه
من القضيات التي لا نزاع فيها وايضا النزاع في امتناع تكليف ما
لا تؤثر القدرة فيه وقد علمتم من خصومكم جواز تكليف ما لا يطاق
وكيف لا يجوزون تكليف ما لا تؤثر القدرة فيه وليس ذلك من القضايا
الضرورية فما دليلكم على امتناع ذلك وسواكم لنا ما الفرق عند عدم
التاثير بين المطالبة بالحركات والسكنات وبين المطالبة بالطعوم
والالوان والاراييح فلا فرق عند جواز التكليف بين ما هو من جنس
المقدور وبين ما ليس من جنس المقدور وعنوان من الناس من يجوز التكليف

بالمستحيل

بالمستحيل في ذاته ومن الناس من يمنعه ويقصر صحة التكليف على الممكن
ولا تستدعي صحة التكليف ثبوت القدرة عنده فضلا عن كونها موثرة
وصح بالاجماع التكليف بما علم الله انه لا يوجد • وكانت هذه الصورة ناقضة
على من اراد الخروج عن مذهب الشيخ واعتبار القدرة • ومن اصحابنا من
زعم ان الطلب التكليفي متوجه الى فعل العبد وهو حال للفعل وقد ضاهى
المعتزلي من حيث انه جعل اثر القدرة حالا هي الوجود وهو جعل اثر القدرة
حال الموجود والوجود عنده نفس الموجود الا ان القدرة عندنا تقارن
الفعل ولا تتقدم عليه وما علم الله انه لا يوجد لم يخلق قدرة عليه • والتزم
الامام في اخر عمره ثبوت تاثير القدرة في الوجود على اقدار خصها الباري
وارادها ولم يجعل العبد مستقلا بالفعل لانه يتعذر عليه التخصيص والتقدير
لفعله لجهله بتفصيله وارادة ما لا يعلمه ممتنع • والتزم تقدم القدرة على
المقدور وصلاحيتها للضدين • ومع التزامه هذه الاصول لم يسلم من الاشكال
فان ما علم الله انه لا يكون لم يقدره ولم يخصصه والعبد لا يستقل بفعله
دون معين يقدره له ويخصصه فقد كلف بما لا سبيل الى ايقاعه ويتعذر
تاثيره فيه لفوات شرطه • فالحق في الجواب هو المنهج الذي سلكه الشيخ
من جواز التكليف بما لا تؤثر فيه قدرة العبد وجواز تكليف ما لا يطاق
قطعا كمسئلة خلاف المعلوم اذ لا قدرة عليه والتكليف به ثابت • وقولهم
ان التناقض في كلام الله مدفوع بالاتفاق مسلم غير انا لا نسلم ثبوت
التناقض فان التناقض انما يثبت اذا كان التكليف يشعر بثبوت
تاثير القدرة في المقدور وهو محل النزاع واذا لم يشعر بثبوت التاثير
فنفيه لا يناقضه • فان عادوا الى مسئلة التقبيح فسنبين انه لا يقبح

شيء عقلا فان القبيح ما قبحه الشرع واذا وضح ان من اصلنا التكليف بما لا قدرة عليه والتكليف بالا توثر القدرة اذا وجدت فيه فحاصل
استدلالهم بمحل متنازع فيه ولم تذكروا على ابطاله دليلا• وان قالوا
صحة الامر بذلك يصحح وجوبه والوجوب يستدعي جواز اللوم على الترك و
ذلك يشعر بخبر عن امكان صدور الفعل منه فيناقض لامحالة امتناع صدور
الفعل منه• قلنا اما جواز اللوم على ما لا قدرة عليه فقد التزمناه خلاف
المعلوم كذلك واذا جوزنا ايلام البرايا وتعذيب المطيعين فكيف نتقي
عن تجويز اللوم• وقولهم اللوم يشعر بخبر عن امكان صدور الفعل عنه فلا نم
هذا الاشعار وما دليله وتمشيت المسئلة بدعوى عرية عن برهان لا سبيل
اليه• وقد اجاب صاحب الكتاب عن هذه الشبهة بان قال هذه الشبهة
تنعكس عليهم من وجه اخر وهو ان المعدوم عندهم شيء ثابت له خصائص الصفات
فاذا كان ثابتا فلا معنى لطلب الثابت وهذا يبطل الاختراع من الله تعالى
ايضا على اصلهم فاما من انكر الاحوال منهم فيتعذر الانفصال عنه عن هذا
الالزام واما من اثبت الحال او الوجه والاعتبار فقد يضيف حصول ذلك
الى الفاعل ويكون جهة انفصاله عن هذه الشبهة ودرء هذا الانفصال
باقامة الدليل على نفي الحال او بيان ان الحال لا يصح ان تعقل على حيالها
وقدر صاحب الكتاب هذا الاصل بان الحال لو عقلت على حيالها لكانت
ذاتا ويلزم عليه نفي الاعراض اذ تعوضنا في الاعراض على دليل اثبات
المتجدد حال يفعلها الفاعل ولا يلزم منه اثبات معنى موجب وهذا الالزام
على اصلهم في الابتداء ثم اردف انفصالهم عن الالزام بالزام آخر
ويمكن ان يستدل على ان الحال لا تعقل على حيالها بان يقال لو صح ان تعقل

على حيالها لصح ان تعلم على حيالها فان ما صح فعله صح القصد اليه ولا يصح
القصد دون العلم بالقصد والحال لا تعقل الا بذي الحال فلا يمكن العلم
بكونه متحركا او ساكنا دون العلم بالذات• ولا يعترض على هذا بانه يصح
العلم بالذات بدون الحال ثم يقوم الدليل على الحال فما انتجه الدليل معلوم
زائد على ما علم اولا فيلزم ان تكون الحال معلومة على حيالها• لانا نقول
لا يلزم من صحة العلم بالذات على حيالها ان تعلم الحال على حيالها فان المنسوب
يعلم بدون النسبة ولا يصح ان تعلم النسبة دون المنسوب اليه والدليل
المنتج لثبوت الحال ينتج كون الذات على صفة كذا فلا يناقض العلم السابق
ولا يصح العلم به دون العلم بالذات واذا لم يصح ان تعقل الحال على حيالها بطل
ما انفصلوا به• وقد بينا ان التحقيق ان لفظ الوجود والذات عبارتان
عن معنى واحد فلم يصح قولهم ان الوجود حال متجدد واذا كان هو الذات
فالقول بثبوتها في العدم يمنع من صحة كونها مستفادة من الفاعل• الوجه الثاني
ان العبد مطالب بالنظر والاستدلال قبل معرفة الامر المكلف وهذا تكليف
ما لا يطاق• وحاصل شبهتهم ان العبد مكلف بما لا سبيل الى فعله فيكون تكليفا
بما لا يطاق وقد انعكس الالزام عليهم• وهذا الالزام انما يتوجه على تقدير ان
يتوجه الخطاب بالنظر على وجه القربة والا فالنظر في نفسه مقدور وليس
الطلب المتعلق به طلب ما لا قدرة له عليه• نعم التقرب الى الله تعالى قبل العلم به
ممتنع والاوامر قد تتوجه على وجه القربة فلا يمتثل الامر او يقعها على نية
التقرب وقد تقع لا على وجه القربة كرد الغصوب والودائع فاذا وجد المطلوب
تفصى عن عهدة الخطاب وان لم ينو به تقربا فان سلم الخصم ان النظر قربة
وعبادة كان الكلام عليه لازما ولا الا• ويمكن تقرير عكس الشبهة عليهم

اليه

بان قيل الستم تشترطون ونحن معكم في صحة التكليف بلوغ الخطاب
والتمكن من العلم به وكيف يمكن العلم بالخطاب دون العلم بالمخاطب فصار
العلم بوجوب النظر يتوقف على العلم بالموجب وهذا تكليف ما لا يطاق غير
انهم لا يوقفون التكليف على العلم بالمخاطب بل النظر يجب بالعقل عندهم وما
يوجبه العقل لا يتوقف في وجوبه على امكان العلم بالخطاب فلا يتوجه الالزام
الوجه الثالث قال الرب تعالى عندكم مصلح عبيده بتكليفهم ولا يراد
التكليف عندكم الا لصلاح العباد واذا فرضنا الكلام فيمن علم الله انه
اذا احياه كفر وطغى ولو اخترمته المنية لنجى وسلم من العذاب فبضرورة
العقل ان صلاحه في تعجيل المنية عليه وان عدم التكليف به اجدر فاحياه
الى زمان التكليف وتكليفه تعريض له للمهلكة فكيف يقال ان السعي في
هلاكه صلاح له ولا مزيد في التناقض على ان يقول القائل امري وقصدي
بامري صلاحك مع علمي بانك لا تفلح فهذا تناقض من وجهين احدهما
ان السعي في تحصيل ما علم انه لا يحصل سعي من لا يريد الصلاح والثاني انا
بالضرورة نعلم ان الصلاح تسليم من يتعرض للمعاطب والمهالك فالقول
بايقاع العبد في المهلكة وتسميته ذلك صلاحا غير سديد وهذا الذي ذكره
صاحب الكتاب في هذا الوجه توجهت المناقضة فيه من حيث زعموا
ارتباط التكليف بالصلاح لا من حيث ان تبطله بالمقدور فلم يكن من
عكس الشبهة التي اوردوها وانما هو الزام التناقض في مسئلة اخرى
عليهم ومما الزمهم ان اوامر الشرع وزواجره قد تتعلق بالاحوال
المعللة ككون العبد قايما ومتحركا وساكنا وعالما مع ان القدرة لا
تتعلق بها فان متعلقها عندهم حال واحدة وهي الوجود فاذا تقرر

التكليف بما ليس بمقدور فان هذه الاحكام من موجبات العلل وليست
مقدورة اصلا وهذا الالزام قال صاحب الكتاب انه لا سبيل
الى جحده ويمكن عندنا انكاره والخصم بعدت ليه قد يتوجه منه الاعتذار
عنه فان عنده ما وقع بسبب مقدور يعد من فعل فاعل السبب وهذا
اصلهم في التولد انه من فعل فاعل السبب المولد واذا كان النظر مقدورا
وهو يولد العلم والعلم يوجب كونه عالما فالعلم عندهم مقدور بواسطة السبب
وهو النظر فيكون كونه عالما منسوبا اليه فعلا من حيث انه فعل سبب سببه
ثم طالبهم بتصحيح مقدمتهم فقال قولكم ان تكليف العبد بما ليس هو مخترع له
محال تعلمون فساد ذلك ضرورة او نظرا ودعوى الضرورة في محل الخلاف
ممتنع ولم تذكروا نظرا على هذه المقدمة فتلاشى كلامهم وقد سلك بعض
ايمتنا طريقا آخر في الجواب ونقلها عن القاضي ابي بكر الباقلاني رحمه الله
فقال اسلم ان القدرة الحادثة تؤثر في حال ولكن لا اقول هي الوجود
وقد ساوى الخصم في تحقيق اثر القدرة الحادثة في حال الا ان الخصم زعم
ان تلك الحال هي الوجود ونحن نقول ان الوجود هو الذات واثر القدرة
حال للذات اعني ذات الفعل وسياق الكلام على رد هذه الطريقة وحاصله
اثبات كون الحال مقدورة للعبد على حيالها والذي سبق من الابطال على
هذا الاصل يتوجه ههنا في ابطال هذا المعتقد شبهة اخرى لهم قالوا
اذا قلتم بان القدرة الحادثة لا تؤثر في متعلقها فسبيلها سبيل العلم
المتعلق بالمعلوم ويلزم من ذلك جواز تعلق القدرة الحادثة بالالوان
والطعوم والروايح اذ جاز ان تكون معلومة ويلزم ان تتعلق بالقديم
اذ الممتنع ان تتعلق به الصفات المؤثرة دون الصفات التي تتعلق

هذا الزام عليهم فان الامام كلامه نص
ان الذي لا سبيل الا امكانه ورود
اوامر الشرع وزواجره الا الذي
لا سبيل الا امكان هو الالزام

ولا تؤثر كالعلم والخبر وكذلك القول في سائر الحوادث على هذا التقدير
ثم طالبهم على تصحيح دعواهم انه اذا لم تكن القدرة الحادثة من الصفات المؤثرة
يلزم عدم تعلقها بجميع الحوادث وما الجامع بين القدرة والعلم ومن اين
يلزم من ثبوت العموم في العلم ثبوت العموم في القدرة والاشتراك في
سلب وهو عدم التاثير. انفصلوا عن ذلك بتحقيق الجامع بين العلم
والقدرة بان قالوا الجامع عدم التاثير. قيل فلم اذا اشتركا في عدم التاثير
يلزم منه الاشتراك في العموم وما الذي انباكم ان العموم ثابت باعتبار
عدم التاثير في العلم. ثم ينتقض بالرؤية فانها لا تؤثر في المرئي وهي مختصة
في التعلق على اصلهم. ثم العلوم الحادثة مختلفة وانما اختلفت لتعدد
متعلقها لان صفة نفس العلم بالسواد المعين ان يتعلق بهذا المتعلق المعين
اذ لو تعلق به لا لنفسه لاستدعى معنى يوجب تعلقه به اذ الاحكام الجائزة
تستدعي معنى موجبا فقد لزم الخصوص فيما لا يؤثر. ثم العموم في تعلق
القدرة الحادثة لازم على اصولهم اذ متعلق القدرة هو الوجود دون
الذوات وسائر الصفات النفسية والتابعة للحدوث على اصولهم فيلزم ان
تتعلق بكل حادث نظرا الى اتحاد الجهة في التعلق. شبهة اخرى لهم
قالوا العبد مثاب على فعله معاقب عليه ملوم محمود وهذا من التمسك
باحكام التكليف والمطالبة عليهم متوجهة في لزوم كونه فعلا له من جهة
الثواب والمدح واللوم والعقوبة وقد علموا من خصومهم ان لله تعالى
ان يعاقب البري ويعطي الثواب للمذنب العاصي فلا يكون ابتداء النعيم
المقيم من غير فعل ممنوعا ولا الفعل يوجب الجزاء عندنا فلم تكن بينه
وبين الفعل ملازمة لا في الطرد ولا في العكس فلم يبق معه الا التمسك

بالاطلاق لفظ الثواب والعقاب في اللسان وهو يطلق على ما يتعارف
انه فعله والافعال الواقعة على ذلك امارات وضعها الشارع على السعادة
والشقاوة وسياتي تقرير ذلك ان شاء الله تعالى

فصل

سال الخصوم بعد ابطال الاختراع عن حقيقة الكسب وقالوا ذكرتم
ما لا يعقل والكلام على الشيء بالرد والقبول فرع كونه معقولا فيجاب
بذكر حقيقة الكسب وقد اختلف الاصحاب في ذلك فروي عن القاضي
والاستاذ ابي اسحق ان القدرة الحادثة تؤثر في حال او وجه واعتبار
وفرقوا بين الاختراع والكسب ان الاختراع انشاء الذات واحداث
الوجود والكسب اثبات حال للذات الفعل. ثم عبر الاستاذ عن
جهة الفرق بينهما ان قال الكسب فعل فاعل بمعين والاختراع
فعل فاعل لا معين له واراد بذلك ان الوجه والاعتبار والحال على راي
غيره لا يصح ان تنفرد بالثبوت بخلاف الذات المخترعة فانها
تنفرد بالثبوت فاحتاج المكتسب الى المخترع في انشاء الذات التي
يثبت لها الاعتبار والحال فلا بد له من معين ليصح له ايقاع فعله
ثم اخذ الامام هذا القول فبنى عليه في اخر عمره مذهبا اخر فقال
قدرة العبد في الوجود على اقدار خصصها الباري تعالى واراده. ثم
زعم انه جمع بين دليلي الفريقين فقال توجه الطلبات التكليفية يدل
على كونه فاعلا وجهله بتفاصيل فعله يدل على كونه غير مخصص ولا مقدر
فان التخصيص والتقدير يستدعي العلم فاحتاج العبد الى معين يقدر له
فعله ويخصصه. وعمل بقول السلف فانهم اجمعوا على انه لا خالق الا الله
والخلق عبارة عن التقدير والله خالق كل شيء وافعال العباد مخلوقة له

اي مقدورة مخصصة بتقديره وتخصيصه • واما المعتزلة فزعموا ان
العبد مستقل بالاختراع وخالفوا اجماع السلف واطباقهم على ان
ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن • والامام لا يرى وقوع شيء خارج
عن مشيئة وارادته والذي ارتضاه في هذا الكتاب خلاف ذلك
وابطل قول من قال ان القدرة موثرة فلا يصح تاثيرها في الوجود
لما سبق من عموم قدرة الباري تعالى وارادته ولا يصح ان يتخصص به
ما ليس من فعله وتاثيره فان الفعل اذا وقع بالعبد فقد تخصص به
فكيف يتخصص بغيره ومعنى تخصيصه ايقاعه على الوجه المخصوص
فمن لا يوقعه كيف يخصصه • واما القول بان اثر القدرة حال
تتبع الحال لو صح ان تجعل على حيالها فعموم القدرة تشملها
فلا يصح خروجها عن مقدوره وان لم يصح ان تجعل على حيالها فلا يصح
ان تكون مقدورة للعبد ثم قال القول بخروجها عن مقدور الله
يخرج ما تقرر من ان الله خالق كل شيء وهذا اللفظ فيه مسامحة
فان الشيء عبارة عن الموجود والحال غير موجودة فلا تخرج عموم القدرة
على كل شيء • وقال هذا ادعاء حالة مجهولة وهذا لا يضر ايضا فكم من
امر يقوم الدليل على اصل ثبوته ولا تفهم حقيقته اليس اتفق رد الجايزات
الى مقتضى يسمى واجب الوجود ولا تفهم حقيقته مع العلم بوجوده فالوجه
الاول هو المرضي وما قام من الدليل على امتناع فعل الحال على حيالها يبطل
هذا المذهب والكلام عليهم كالكلام على من قال بالوجه والاعتبار • والله اعلم

فصل في الهدى والضلال والطبع والختم

مذهب اهل الحق ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء وهذا مقتضب من الاصل السابق
فان الله خالق كل شيء وان العبد غير خالق فيلزم ان كل متجدد في ملكه
فهو فاعله من خير وشر وضلال وهدى والمعتزلة على منعهم بناء على ان
العبد خالق وان الهداية لا يصح ان تنسب الى الحق الا بمعنى انه اعان عليها
بخلق القدرة فان بعد وقوع التكليف بالعلم والسعي في تحصيله بالنظر
لا سبيل الى خلقه مرة عندهم واما الضلال فهم يمنعونه كذلك ولانه قبيح
لا يصح فعله من الحكيم وهو مستندهم في امتناع كل شيء في فعله قبيح • ومن
هذه المسئلة كانوا قدرية مجوس هذه الامة • وهذا الفصل ترجمه بالهدى
والضلال والطبع والختم فيحتاج الان الى بيان كل واحد منها على طريق التوقيف
ثم يتبع الاستدلال فان اقامة البرهان على الشيء قبل فهمه غير سايغ
فالهدى عندنا حقيقة عبارة عن خلق العلم وابداع المعرفة وقد يطلق
لفظ الهدى على الدعوة واختلف النظار في ان لفظ الهداية مطلق عليهما
حقيقة فيكون اللفظ مشتركا او هو في خلق الهداية حقيقة وفي الدعوة
مجازا وهذا نزاع لفظي • واذا كان اللفظ محتملا فالمعتزلة يرون صرفه
عن حقيقة خلق المعرفة في الطلب الى جهة اخرى فيقولون الباري تعالى
معين عبيده على بلوغ طريق المعرفة فانه نصب الادلة واوضح الحجج وارسل
الرسل وبين كل مشكل بالقول والفعل حتى ظهر ذلك لكل متبصر واتضح
لكل عاقل وقد يسمى الدليل المرشد الى الطريق هاد وليس معناه خلق علم
في القلب وانما الارشاد بابداء اقوال وافعال يحصل للعاقل العلم
عقيبها وقد يقولون في الضلال انه ليس خلق ضد المعرفة وانما هو عبارة
عن تسميته فانه يقال اضللت زيدا اذا نسبته الى الضلالة وهديته
اذا نسبته الى الهداية فاضافة المعنى للشيء قد يسمى المتصف باسم

التضعيف

من فعل ذلك الشيء ونحن لا ننظر الى اللفظ بحمله عنوان الدليل العقلي
اذا قام على وجوب نسبة كل الموجودات الى الله تعالى لزم ان يكون هاديا
بمعنى خلق الهداية وابداع المعارف • ولا ننكر انه نصب الادلة واوضح
السبيل وبعث الرسل وذلك لا يناقض انه خلق الهداية عقيب نظر
الناظرين واعتبار المعتبرين فالكل مضاف اليه وعندهم يتعين سلب
صدور شيء منه وربما حملوا الاضلال على المعاقبة بسبب الضلال عاجلا
واجلا وعلى الجملة فهم يمنعون نسبة الاضلال الى الله حقيقة • اما
الطبع والختم فهو عندنا عبارة عن خلق الضلال والضلال يوصف
بكونه مانعا من وجود الفعل معه ويعبر عن عدمه بانه اكنة اما
غيرنا فقد اختلفت اقوالهم في تفسيره فذهبت طائفة منهم الى انه
مفسر بالتسمية بالضلال والنبز بالكفر وذهب الجبائي وابنه الى ان
الختم والطبع سمة على القلوب يعلم الله تعالى بها الملائكة حال العبد فيلعنون ن
من جحده وكفره واذا اعلم العباد بانه وسم قلوبهم بذلك كان من مصالحهم
لما فيه من زجرهم وكفهم عما اوجب الوسم بذلك • وذهب عبد الواحد وبشر
ابن المعتمر الى ان الطبع معنى يخلق في القلب يضاد الهداية وهو عندهم
غير الجهل فان الجهل عندهم قبيح لا يصح من الحكيم فعله • فقيل لهم كيف
يحسن من الله منع المكلف من الايمان بخلق المعنى المضاد له مع تكليفه
فقالوا انما يخلقه بعد ان كلفه واعانه فعانده وارتكب جرائم فعاقبه
على ذلك بخلق الطبع فهو بمثابة الكافر في نار جهنم ولا يبقى المكلف
عندهما بالايمان خالق العقوبة بخلق المعنى المعبر عنه بالطبع كما لا يبقى
المكلف في نار جهنم فهذه عظيمة باؤوا بها ففارقوا الجماعة وخالفوا

بكر بن اخت عبد الواحد مقالتهما في انتفاء الامر ووافق على ان الطبع
معنى مانع من الايمان الا ان الامر باق لم يرتفع وذهب بعض اصحاب
عبد الواحد الى ان الامر باق والى ان المنع انما يؤثر في انتفاء الاخلاص
ولا يمنع من وقوع المامور به • ادلة اهل الحق على اضافة الهداية والضلال
اليه اما مسلك العقول فقد تقدم بيانه وتقريره وانما هذا الفصل المقصود
منه الاستدلال بالكتاب فمن آي الكتاب قوله تعالى والله يدعو الى دار
السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم • وقال تعالى انك لا تهدي
من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فسلبها عنه واثبتها للبارى تعالى
وقال تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد
ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء • وقال تعالى
من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون والآي الدالة
على هذا المعنى مما يكثر في الكتاب • فقوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من
يشاء • وقوله تعالى ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا ولو تتبع
المرء ما في كتاب الله تعالى من الآي في هذا المعنى لجمع كثيرا واذا نظر العاقل
في ذلك نظرا قويما افاده مجموع الآي التي في القرآن يقينا بما اردنا
على وجه لا يرتفع باحاد التاويلات المذكورة على احادها فان تمسك
الخصوم بما في اللفظ من اشتراك على ما سبقت الاشارة اليه قيل لهم
هذه الآي مشتملة على النفي والاثبات اعني ثبوت الهداية ونفيها
ولا يصح توارد النفي والاثبات على موضوع واحد بمعنى واحد ولا يصح
ان يكون المنفي عن النبي المثبت لله تعالى هو الدعوة فانها ثابتة للنبي
حيث قال وانك لتهدي الى صراط مستقيم ولا يخفى انه دعى واوضح

وبلغ الشريعة ونصر الدين وقام لله وجاهد على وجه نافي التقصير في
البيان والارشاد فيجب ان يكون مما ينتفي عنه ويثبت لله تعالى انما هو الخلق
والابداع للمعارف فانه لا قدرة للحادث في غير محل قدرته والباري يستحيل
ان يفعل في ذاته فيجب نسبة الهداية بمعنى خلق العلم الى الله وهو الذي
نفاه عن النبي لا حمله على الدعوة يوجب توارد النفي والاثبات على ذات
النبي بمعنى واحد وذلك محال في العقول والهداية المضافة الى النبي محمولة
على الدعوة كما قال تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم وقد تضاف
الهداية الى الله بمعنى الدعوة ايضا كقوله واما ثمود فهديناهم اي دعوناهم
وقال والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم
عمم الدعوة وخصص الهداية بالمشيئة والشيء الواحد لا يكون عاما
خاصا فهذا تحقق ان الهداية في هذه الآي محمولة على خلق الايمان • اما
الطبع والختم فقد وردت فيه ايات • منها قوله تعالى ختم الله على قلوبهم
وعلى سمعهم • وقوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم • وقوله تعالى وجعلنا
على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا • وقوله تعالى وجعلنا
قلوبهم قاسية • وقد بينا اضطراب الخصوم في تاويل هذه الآي فمنهم
البصريين من حمل ذلك على التسمية والتغليب وارادوا بذلك ما ذكرناه
عنهم في باب الاضلال فانه يصح ان يقال اضله اذا نسبه الى الضلال
فيقولون على هذا المذاق ان نسبتهم الى الاباء والامتناع من الانقياد
الى الدين يسمى ذلك طبعا وختما • واجاب الاصحاب عن ذلك بان هذه
الآيات وردت في معرض التمدح ولا يعجز الواحد منا عن نسبة الشخص الى
الاضلال والنبز والتسمية فكيف يسوغ التمدح بما لا يعجز عنه احد

من الخليقة

من الخليقة وهذا لا يليق ان يتمدح به القوي القاهر واكد الائمة انها
وردت في معرض التمدح قلت الدليل على ثبوت التمدح سياق الآية
كقوله ونقلب افئدتهم وابصارهم فوصف نفسه بالاقتدار على ذلك
وبهذا لا يصح بالنبز والوصف • وقوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم
اشعار بوقوع الطبع بالكفر • ثم قال سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم
ثم عقب ذلك فقال ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم فتبين ان اباءهم
محقق وان انقيادهم للانذار غير ثابت باعتبار ختمه على قلوبهم
واما حمل الجبائي وابنه هذا الطبع والختم على سمة وعلامة تعرفها الملائكة
ويلعنون كل من قال محقق عليه الختم والطبع • فالجواب عنه ان يقال
هذه الآي مشعرة بوقوع المنع فالختم والسمة لا تمنع وقد ذكر الله تعالى
في قلوب الكفار الاغشية والاكنة • وهذه السمة والعلامة لا تمنع من
ايقاع الامر المكلف به • واما تاويل عبد الواحد وبشر بن المعتمر في ان
الله يخلق معنى يضاد الايمان ويمنع منه عقوبة • فنقول هذا المانع يضاد
القدرة على الايمان عندكم ام لا فان ضاد القدرة فالتكليف لا يصح بما لا يطاق
وهو قبيح عندهم فكيف يدعى حسنا • وانفصالهم عن هذا الاشكال بان
قالوا هذا زمن العقوبة ولا تكليف فيه كما لا تكليف في دار الآخرة
فهذا خرق لاجماع الامة فان التكليف دائم على جميع المكلفين ما دامت
عقولهم ثابتة والدعوة حسنة في كل وقت والتوبة منهم مترقبة
وقد راينا من لازم العتو والعناد زمانا طويلا ثم كانت خاتمته
الايمان ووقع ذلك امتثالا موافقا لامر الله تعالى مثابا عليه ثواب
الفرائض ومن انكر ذلك فقد خرق حجاب الهيبة في مفارقة الامة

وان زعموا ان القدرة ثابتة وحق الفعل ان يتاتى في الفعل فلا منع
وان جروا على قاعدتهم وصرحوا بان المربوط المقيد الممنوع من القيام
قادر • فنقول ايجوز عندكم ان يكلف شخصا بحركة ويامر بتقييده
ومنعه من ذلك ام لا فان قالوا نعم يجوز فقد نقضوا اصلهم في ايجاب
التمكن في التالف اذ الممنوع لا تغنيه القدرة عندكم في صحة وقوع الفعل
منه وان قالوا لا يجوز فالمعقول من هذا في امتناع المكلف به كالمعقول
فيما الزموه وهم ملتزمون حكم التقبيح والتحسين في العقول على زعمهم
فكيف يستقيم ما اشاروا اليه وهذا وجه الرد على بكر بن اخت عبد الواحد
فانه حقق بقاء التكليف وزعم ان هذا مانع من ايقاع المكلف به
ولما وقع هذا السؤال عليهم بهذا الموقع قال بعض اصحاب عبد الواحد
ان هذا الختم مانع من الاخلاص • وهذا سخيف فان الآي مصرحة
في حق الكفار انهم ممنوعون من ان يفهموا وانهم لا يؤمنون لوجود
الختم والطبع والاخلاص انما نذكر امتناعه في حق من ياتي بالفعل على وجه
تشوبه ارادة غير الله واين هذا من مساق القران في غفول الكفرة و
اهل العناد والاباء والعتو فاضمحل كل خيال وحق الحق • ومما قرع
سمعي من مناظرات بعض المشايخ الذين ادركتهم انه ناظر بعض
الامامية في اضافة الغواية الى الله تعالى فاستدل هذا الشيخ بقوله تعالى
ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم
هو ربكم ففي هذه الآية اضافة الاغواء الى الله تعالى فلم يجد الامامي
جوابا وعجز عن التاويل فقال ذلك الرافضي اخطا نوح عليه السلام
فغضب الشيخ وترك المجلس وقال لا اجلس في موضع تخطى فيه الانبياء

فلقيه بعض ايمة عصره وقد بلغه ذلك وقال لقد امكنتك معه فرصة
فتركتها هذا الرجل يقول بالامام المعصوم فاذا لم تثبت عصمة النبي
عن الخطا فبما نصح نسبته الى الله تعالى فاي طريق تثبت عصمة الامام
الذي هو نايبه وخليفته فانظر كيف يضل الله اهل العناد عن طريق
الرشاد **فصل** العبد قادر على كسبه وقدرته ثابتة عليه
وزعمت الجبرية انه لا قدرة للعبد اصلا وتسميته مكتسبا وفاعلا
وان ورد في الشريعة فهو من باب التجوز وطريقتنا في اثبات
الاعراض السابقة متوجهة على هؤلاء واما قولهم ان تسمية العبد فاعلا
فهو على سبيل التجوز فلا يلزم من اصحابنا من قال بان القدرة توثر
في حال او وجه واعتبار واما من نحى نحو مذهب الشيخ رضه وصار الى
ان القدرة متعلقة غير موثرة فلا بد له من الاعتراف بان تسمية العبد
فاعلا على سبيل التجوز والفاعل على الحقيقة ليس الا الله عز وجل وقد ادرنا
القسمة حيث ذكرنا الدلالة على اثبات الاعراض بين النفي والاثبات ونحن
نعيد ذلك ههنا ملخصا ليتجدد العهد • فنقول لا شك ان العاقل يفرق
بين حالتيه في كونه متحركا في حالة الضرورة وفي غير حالة الضرورة ولا ترجع
التفرقة الى نفس المتحرك فان ذاته ثابتة في الحالتين والتفرقة لا تحصل
بالحالة المشتركة بين ما تثبت فيه التفرقة فرجعت الى زايد • والزايد نفي
او اثبات • والنفي اما ان يكون مطلقا او مضافا • والنفي المطلق لا اختصاص له
فلا تحصل به التفرقة • والنفي المضاف لا بد ان يتحقق المعقول المضاف اليه
فاما ان يكون مضافا الى الذات وهو محال فان الذات ثابتة في الحالتين فيمتنع
اضافة النفي الى ما يتحقق ثبوته • والزايد اما ان يكون وجودا او حالا او نسبة

وفي نظر فان العبد غير قادر على السبيل لانه
اما لجاس او داع وثانٍ وان كان فهو
خلوق للباري والاولى ان يقال العبد
له كسب

ووجه الحصر ان الثابت اما ان يتوقف العلم به على القياس الى امرين او لا فان
لم يعلم الا بالقياس الى امرين فهو الاضافة وان استقل بدون معقولية القياس
الى امرين فاما ان تكون وجودا او لا والثاني هو الحال فانها على راي من اثبتها
صفة لموجود لا تتصف بالوجود واذا ثبت ذلك قلنا لا يصح القول بانها راجعة
الى معقول لا يصح الا بالقياس الى امرين اذ يجب النظر في الامرين فان كان اجزاء
ذات المتحرك وهذا القسم الذي يعبر عنه الخصم بسلامة البنية • فنقول البنية
المصححة في المعقول كبنية المتحرك قصدا فلا تعود التفرقة الى امر مشترك
وان كانت التفرقة ترجع الى الحال فالحال لا يصح ان تنفصل على حيالها مع ان الجبري
لا يتوهم ان العبد قادر فلا معنى يوجب ذلك • وان كانت راجعة الى وجود آخر
مقارن للحركة فيمتنع ان لا يكون له تعلق بالحركة لان اللون والطعم والرائحة
مقارن للحركة ولا تعلق ولو كان الامر راجعا الى امر مقارن لم يكن فرق
بين نسبة اللون الى الحركة وبين نسبة ما وجد فتعين ان له نسبة وتعلقا
بالحركة وهو الذي سميناه قدرة وان اختلفنا نحن والمعتزلة في انها من الصفات
المؤثرة ام لا مع الاتفاق على انها من الصفات المتعلقة • قول صاحب الكتاب
انا نجد تفرقة بين الحركة الضرورية وبين الحركة التي اختارها • فنقول التفرقة
كما هي حاصلة بين المختارة فهي حاصلة بين الضرورية والكسبية غير المختارة
ومعنى ذلك ان الفعل المكتسب يقع مع الذهول والغفلة وهذا متفق عليه مع
ان المعتزلة انما يجوزون فعل العبد مع الذهول اذا كان قليلا ويفرقون
بين القليل والكثير وعندنا ان الحال في التجويز العقلي واحد في القليل
والكثير وهكذا قوله في كلامه القصد والمكتسب لا يفتقر الى القصد لما بيناه
من حالة الذهول • وقوله الحركة الضرورية مثل الحركة المكتسبة انما يفرض التماثل

عند فرض اتحاد الجهة والحيز اذ من اخص اوصاف الكون ان يقتضي تخصيص
الجوهر بحيز معين فاذا فرض اتحاد نوع الحركة واتحاد الحيز الذي اقتضت
الحركة اشغال الجوهر له تماثلتا قال ـــــ واذا بطل رجوع التفرقة الى نفس
الحركتين لتماثلهما فاما ان ترجع التفرقة الى الذات المتحرك وهو محال لان معقول
الذات في الحالين واحد فتعين ان ترجع التفرقة الى صفة في المتحرك ثم يبطل
رجوعها الى الحال لان الحال لا تطرأ بمجردها على الجوهر وان كانت عرضا فاما ان
يكون ما يشترط في ثبوته الحياة او لا ويمتنع رجوعها الى صفة لا يشترط في ثبوتها
الحياة فترجع التفرقة الى معنى يشترط في ثبوتها الحياة ويبطل كونه علما وحياة
وكلاما اذ الكل يوجد مع ثبوت حالة الاضطرار • فاورد الخصم سؤالا انه يرجع
الى الارادة وذلك مفقود في حال الذهول مع وجدان التفرقة فلا بد من صفة
وراء الارادة لاستحالة وجود الارادة مع الذهول وبطل عودها الى صحة في
البنية لانها غير مفقودة في حالة كون غيره محركا بيده مع وجدان التفرقة
فدل على ثبوت معنى يعبر عنه بالقدرة

فصل

القدرة بعد
ثبوت كونها عرضا فالعرض على مذهب اصحابنا لا يبقى وقد وجد في بعض
مجاري كلام القاضي رضه التوقف في هذه المسئلة وذلك ان المتقدمين من
اصحابنا كانوا يذهبون الى ان الباقي باق ببقاء فكان مسلكهم في استحالة
بقاء الاعراض انها لو بقيت لبقيت ببقاء قائم بها وفي ذلك اثبات قيام
المعنى بالمعنى فلما اتضح له بطلان القول بان الباقي باق ببقاء لم يستمر له
التمسك بهذا المسلك وبقي المسلك الذي ذكره صاحب الكتاب وهو انه
لو بقي لاستحال عدمه • وتحقيق ذلك ينبني على استحالة صدور العدم
من مقتض فلما صار الى ان الفاعل المختار يصح منه الاعدام وفرق بين العدم

الطاري والعدم السابق على الوجود لم يصح منه المسلك الآخر فلم يتضح له دليل
على المسألة فوقف وقد تمسك صاحب الكتاب بالمسلك الثاني لانه وافق القاضي
على ان الباقي ليس باق ببقاء فقال لو بقي لاستحال عدمه غير انه في تقريره
ذكر قسمة غير حاصرة فقال لو بقي لكان عدمه اما بالضد او انتفاء شرط
او فاعل وهذه قسمة غير حاصرة وانما اخذها من المذاهب المنقولة في جهة
عدم الجواهر فان الناس في عدمها على ثلثة اقسام منهم من يقول تعدم
الجواهر والاعراض الباقية بطريان ضد وهم المعتزلة ومنهم من يقول
يحمل عدمها على انتفاء شرط وهم قسمان منهم من يقول انها باقية ببقاء و
البقاء عرض لا يبقى فاذا لم يخلق فيها البقاء فنيت ومنهم من يقول شرط
بقائها تجدد الاعراض عليها فانه يستحيل خلوها عن شيء ضدها فاذا لم يخلق
في وقت فيها عرضا عدمت ومن اصحابنا من قال تعدم بالفاعل وقد
جرت عادتنا في كتابنا هذا ان نحرر القسمة ونحصرها بين النفي والاثبات
فلنجر على المعهود منا فنقول لو بقيت لاستحال عدمها لانها لو عدمت
اما ان يكون عدمها عدما واجبا او جائزا ومحال ان يكون عدمها بحكم الوجوب
اذ بينا في بقائها اذا ما قدر لها البقاء في بعض الازمنة صح بقاؤها في اكثرها
لتساوي معقولية الازمنة بالنسبة الى ما بقي في بعضها فيجب ان يقال لو قدر
عدمها لكان عدما جائزا والجائز لا بد له من مقتض والمقتضي اما ان يكون
نفس ما قدر عدمه او زايدا وبالحال ان يكون المقتضي نفسه لمنافاة هذا القول
لثبوت البقاء وان كان زايدا فهو اما نفي او اثبات والنفي لا اقتضاء له
ودخل في هذا عدم الشرط لان الكلام في تحقيق ما يقتضي وانتفاء الشرط
بدل ولا يقتضي وان كان ثبوتا وهو اما ان يضاده او لا يضاده ومن المحال

ان يكون العدم بالضد لوجوه منها ان الضد انما يوجد في حال انتفاء ضده
فلا يجامع ضده فلا يصح اضافة الانتفاء اليه الثاني ان التضاد مشترك
في الجانبين وان كان الطاري يعدم ضده لكونه ضده فالباقي ينفي وجوده
لاجل التضاد الثالث ان الضد لو اقتضى عدم ضده لوجب ثبوت حكم
موجب عن معنى لذات لم يقم بها ذلك المعنى وهذا لو ورد في عدم الجوهر كان
اوقع من حيث ان المقتضي عن المحل لا يتعقل فيه التضاد اصلا فثبت
امتناع العدم بالضد وان كان المقتضي ليس بضد فاما ان يقتضي بايثار
واختيار او لا فان كان غير موثر فاما ان يقوم بما يوجب عدمه او لا فان
لم يقم به فنسبته اليه والى غيره سواء فلا يقتضي عدمه وان قام به فانما
يقوم به في حال وجوده فان اقتضى عدمه في تلك الحالة قارن وجوده عدمه
وهو محال وان كان في زمن يتلو حالة قيامه به فهو محال لان المعنى يقتضي
لنفسه وتخلف صفة نفسية عنه محال واذا لم يقتض في زمن يتلو
حالة قيامه فلا يقتضي في بقية الازمنة لتساوي معقول الازمنة بالنسبة
الى ما قدر موجبا وان كان موثرا مختارا فالفاعل لا بد له من فعل والعدم
لا يصح ان يكون فعلا لان معقولية العدم بعد الوجود كمعقوليته قبل الوجود
فلو صح نسبة العدم اللاحق اليه لصح نسبة العدم السابق اليه ولو
اختصر القول في هذه الطريقة لقيل العدم الجائز لا بد له من مقتض و
المقتضي لا بد له من اثر والعدم نفي محض فلا يصح ان يكون اثرا للموثر
فانا كما نعتبر ان يكون للموثر المختار ما يصح صدوره عنه نعتبر للعلة
ايضا ما نعتبره للفاعل فان قيل افتقولون ان العرض ينعدم
بنفسه قلنا فيه مسامحة في القول فان هذا اللفظ يشعر بان

يعدم نفسه وذلك محال بل العرض واجب العدم في الزمن الثاني فهو لا يقبل
ان يستمر الوجود عليه زمنين وعلى هذه الطريقة يكون العدم امرا واجبا
فان الجواهر تنعدم عند عدم خلق شرط وجودها ويستحيل وجودها بدون
الشرط فالعدم واجب والاعراض اذا استحال بقاؤها وجب عدمها في
الزمن الثاني • وقد نقل عن المعتزلة انهم اتفقوا على بقاء القدرة الحادثة
والاعراض عندهم منها ما يبقى كالعلوم والقدر والالوان والطعوم • ومنها
ما لا يبقى كالحركات والاصوات • ثم ساق صاحب الكتاب في الطريقة ان
الشرط اما ان يكون جوهرا او عرضا وابطل الشرط ان يكون جوهرا لان الجوهر
لا طريق لعدمه الا عدم العرض والكلام في عدم العرض وفيه ينازع الخصم
فلا بد من اثبات هذه المقدمة في الجواهر وهي مبنية على استحالة بقاء
العرض • ثم قال ولا يصح العدم بالفاعل لان العدم هو الاعدام وفي
هذا اللفظ مسامحة لان الاعدام نسبة العدم الى من صدر منه العدم كما ان
الايجاد نسبة الوجود الى الموجد ومعقولية الامر باعتبار معلوميته
ليس معقولية باعتبار اضافته الى المؤثر في حصوله اذ معقوليته تتحقق في العلم
مع قطع النظر عن غيره ويجامع الذهول عن غيره والنسبة ليست كذلك
وقد اوضحنا الطريقة بما فيه غنية للمتامل فلنكتف بما اوردناه

فصل في مقارنة القدرة الحادثة مقدورها وليس ذلك

ثابتا لها باعتبار كونها قدرة وانما هو من احكام كونها عرضا اذ العرض
هو الذي يعرض ويزول لما بيناه من وجوب زواله عقيب زمن وجوده
واستحالة بقائه زمنين • قال صاحب الكتاب واذا ثبت
استحالة بقائها لزم من ذلك استحالة تقدمها اذ لو تقدمت لعدمت

حال وجود المقدور فيكون مقدورا بقدرة معدومة وذلك محال • وتقرير
ذلك بانه اذا عدمت القدرة جاز وجود ضدها وهو العجز فيلزم كونه
مقدورا حالة وجود العجز والعجز يستدعي معجوزا عنه فيلزم ان يكون ذلك
المقدور معجوزا عنه فيقع الشيء في حال وقوعه مقدورا معجوزا عنه وذلك
محال • وهذا الفصل عندي فيه نظر من حيث ان امتناع التقدم اذا لم يكن
ماخوذا من استحالة بقائها فالقدرة في التحقيق ليست علة لوجود
المقدور ولا مؤثرة فيه فاذا لم يكن من حكمها وجود المقدور فيجوز وجودها
قبل وقوع المقدور وتعدم ويوجد مثلها فالمقارنة متعلقة والسابقة
متعلقة • ويصح ان يقال كانت تلك القدرة متعلقة به قبل عدمها ثم
انتفت فانتفى تعلقها ووجد مثلها • وهذا كما لو علم انسان وجود زيد غدا
وقت طلوع الفجر مثلا بانباء صادق اياه بذلك ثم قدرنا تجدد علم بوجوده
في الوقت المعلوم اي حالة وجود المعلوم في الوقت الذي اخبر عنه فان
المقارن متعلق بالوجود والسابق متعلق بالوجود في الزمن المخصوص
فالمعلوم متعلق لهما واحدهما متقدم والآخر متاخر ولو قدر وجود ضد
العلم من ذهول وغفلة او جهل او شك حالة وجود المعلوم لكان مجهولا
بما قارنه وقد كان متعلقا لما سبق من العلم فان نظر الى انه غير متعلق
للعلم السابق في حال الوجود فكذلك المقدور ليس متعلقا للقدرة السابقة حال
الوجود ولا يمنع هذا تقدم وجوده لا سيما على قول من يرى انها لا تؤثر وانما
تتعلق بالمقدور لا على وجه التاثير كما نقول في تعلق العلم بالمعلوم والخبر
بالمخبر والادراك بالمدرك فاي شيء يمنع تقدم القدرة حتى ان الانسان
يحس من نفسه تفرقة قبل الفعل بين يده في حال رعشته وبين يده

في حال سلامته وما ذلك الا انه وجد قبل الفعل صفة متعلقة به واذا
صح ان اللون تتجدد امثاله فالقدرة ايضا تتجدد امثالها الى حالة وجود
المقدور فتاملوا ذلك يرحمكم الله ثم قال صاحب الكتاب ان القدرة
الازلية لما كانت باقية لا تفنى تقدمت وتعلقت قبل الفعل فنقول
تعلق القدرة الازلية يرجع الى تمكن الذات من ايقاع الفعل فان كانت
القدرة الحادثة تمكن من ايقاع الفعل فلا مانع من ان تمكن قبل الوقوع
ولا توقع واذا وجد المقدور فلم يقع بها في الحقيقة غير ان شرط وقوعه
من الذات ان يكون متمكنا من الايقاع فيوجد هذا الشرط حالة الوقوع
وان انتفى وخلفه ضده زال ذلك التمكن من الايقاع ودفع الفعل ضرورة
واي استحالة في ذلك فهذا تمام الكلام على هذا الفصل

فصل

الحادث في حال حدوثه متعلق للقدرة الازلية عندنا وقالت المعتزلة
لا يصح ان يكون الفعل في حال الحدوث مقدورا واتفقوا على انه غير مقدور
في حال البقاء وهذه المسئلة طالما وقع التصايح فيها وهي عندي سهلة
المدرك اذا حققت ارتفع منها الخلاف وذلك ان كون الشيء مقدورا
قد يراد به تاثير تاتي وقوعه للقادر وهذا التمكن والتاتي يعبر عنه
بعض الناس بالصلاحية فلا يخفى تحققه قبل وقوع الفعل اذ لا بد
من ان يتمكن الفاعل من الفعل قبل ايقاعه والا فلا يصح منه ايقاعه
ويقال انه مقدور على معنى حصوله منسوبا الى القادر ولا شك ان نسبة
حصول الوجود الى القادر لا يصح قبل الوقوع وانما يصح حالة الوقوع لان
النسبة لا تعقل الا بين امرين فلا بد من فهم الحصول واضافته الى الفاعل
ويمتنع ان يقال الحصول مضاف اليه في حالة عدم الحصول ولا يضاف اليه

الحصول في زمن بعد زمن الحصول فكونه مقدورا بهذا المعنى لا يثبت قبل
الوقوع ولا بعد الوقوع فيجب ان يكون تحقق هذه النسبة انما يكون
في حال الوقوع فاذا حقق هذا التحقيق لم يبق للخلاف في المسئلة معنى
وقد استدل صاحب الكتاب عليهم بان قال اذا كان الفعل يمتنع
ان يكون واقعا في حال العدم ولا يصح ان يكون مقدورا في حال الوجود ولا
في حال البقاء لم يبق لتعلق القدرة بالمقدور معنى وذلك ان العدم ليس
بمقدور والمقدور هو الوجود ولا يصح ان يكون ثابتا في حال العدم وقد نفوا
كونه مقدورا في حال البقاء والحدوث فقد امتنع كونه مقدورا وهذا
اشارة الى وقوع المقدور بالفاعل لا الى تاتي الوقوع به وتاتي حصول
الوجود بالفاعل ثابت قبل الفعل فيرتفع بهذا التحقيق الخلاف وقول
المعتزلة ان الحادث في حال حدوثه كاين محقق وحكم ما تحقق وحصل
ان يستغنى عن المحصل وهذا انما اخذوه من ايهام لفظ حصل او تحقق
فانه لفظ يشعر بالمضي وهو اشارة الى توالي زمنين على الوجود والحاصل
في الزمن الاول لا يحصل ثانيا في الزمن الثاني بل الصدور والحصول في الحقيقة
انما يكون في زمن الحصول لا في زمن عدم الحصول والزمهم صاحب الكتاب
العلة الموجبة لمعلولها فان لها نسبة الى حصول المعلول بها وانما ينسب
اليها المعلول في حال حصوله مضافا اليها وثبوت الاثر عن المؤثر واحد
والاختلاف في المؤثر منقسم الى مختار وغير مختار وليس لقائل ان يقول
اذا ثبت الحكم استغنى بثبوته عن علة البعيدة له ثم قال حق العاقل
ان يعرض ثلثة احوال حالة عدم وحالة وجود وحالة بقاء فالعدم
قبل الوجود لا يضاف الى الفاعل والوجود في الزمن الثاني من الوجود

الوجود

لاينسب الى الفاعل فلم يبق ما ينسب الى الفاعل الا الوجود في اول حال
الحدوث وهذه قسمة بديهية اذ لا واسطة في تحقيق الذوات بين
العدم والوجود والوجود اما ان يتوالى عليه زمانان اولا واذا امتنع
بعد الحصر نسبة كلا الحالتين الى الفاعل وجب نسبة الحالة الثالثة
ثم المعتزلة بناء على اصلها في ان القدرة لا تتعلق بالمقدور الا حالة العدم
دون حالة الوجود جوزوا عدم القدرة في حالة الوجود ويكون واقعاً
بالقدرة مع عدم القدرة ويجوز ان يعقب عدم القدرة عجز فيوجد
مقدورا في حال وجوده مع وجود العجز وانما تاثير العجز في الزمن الذي
من وجوده كما ان تاثير القدرة في الزمن الذي قبل الوجود واما لزومهم هذا
القول من توهم اطلاق القول بان القدرة تؤثر في المقدور والمؤثر
في الحقيقة انما هو الذات القادرة والقدرة مصححة للذات ان تفعل
فانها تمكن وتأتي فهم يابون ذلك في حال الوجود اذ التاتي والتمكن انما
يكون قبل الحدوث غير ان الاشكال يبقى عليهم في ان الوقوع يستدعي
الصحة والقدرة شرط الصحة فلو ثبت الوقوع بالقادر مع فقدان
القدرة لزم منه وجود المشروط بدون الشرط وذلك محال في المعقول
واما القول بان العجز يظهر اثره في الحالة الثانية من وجوده قياسا له
على القدرة فمن السخيف الذي لا يخفى سخافته فان القدرة صفة يتاتى
بها لمن قامت به ان يفعل وليس العجز صفة يتاتى لمن قامت به ان يتعذر
منه الفعل اذ يلزم منه وجود العجز مع تاتي الفعل وذلك محال فاذاً
لا يعقل في العجز ما يعقل في القدرة وقد نقل صاحب الكتاب
عن بعض الاصحاب تقدم العجز عن المعجوز عنه ويلزم منه ان يقع

الفعل معجوزا عنه في حالة وجود صفة التمكن منه وذلك باطل فليتنبه لذلك

فصل القدرة الحادثة لا تتعلق الا بمقدور واحد عندنا خلافا
للمعتزلة فانهم قالوا تتعلق بالضدين قدرة واحدة واذا اختلف
المقدور ولم يتضاد اختلف القدرة عليه وان تماثل المقدور فالقدرة
عليه متماثلة وانما قضوا باتحاد القدرة في المتضادات هذا مذهب
اوايلهم وذهب اخرون من متاخريهم الى ان القدرة الواحدة تتعلق بالمختلفات
التي لا تتضاد وهذا لعمري قياس اصلهم فان القدرة اذا تعلقت بالمختلفات
المتضادات ففي ذلك ثبوت اختلاف مع تضاد وتناف فالاختلاف
اذاً غير مناف لتعلق القدرة ولها ملاحة في التعميم واما اوايلهم فانهم
نظروا الى ما يحسه الانسان من تمكنه من الاقدام والاحجام وثبوت كونه
قادرا على بعض المقدورات دون بعض فقالوا بتمكنه من الضدين بقدرة
واحدة وانتفى كونه قادرا على المختلفات بقدرة واحدة لجواز كونه
قادرا على بعض المختلفات دون بعض وفي ذلك منافاة لعموم القدرة اذ
القدرة انما تتعلق لنفسها فلا يجوز ان تكون غير متعلقة بما هي صالحة
لان تتعلق به واما حملهم على اثبات قدر متماثلة في المتماثلات لانهم
راوا قويا واقوى منه ولا يتاتى ذلك عندهم الا بتعدد القدر في المحل على
التماثل ومن اصول القوم جواز اجتماع المثلين في المحل وصلاحية
القدرة للمثلين باعتبار صحة صدور كل واحد منهما بها على البدل في
وقتين اذ لو اراد الانسان ان يحاول ايقاع متماثلين في وقت
واحد لم يحس من نفسه امكان ذلك وقد نقل صاحب الكتاب اتفاقهم
على ذلك قال والاولى بناء هذه المسئلة على التي قبلها وهو وجوب

مقارنة المقدور لقدرتها فلو تعلقت بالضدين لقارنتهما وهو محال
وانما قال في ذلك لانه قد راى مسالك في هذه المسئلة عند ذلك فلم يرتضها
فمنها ما تمسك به بعض الائمة من انه لو تعلقت القدرة باكثر من مقدور
واحد للزم ان يتعلق العلم باكثر وهذه مقايسة لا ينجبر فيها امر
قالحع ولا جامع يستند الى قسمة حاصرة فيرغب عنها• ومنها انا نجد
المريض يقدر على القعود ولا يقدر على القيام فلو صلحت القدرة للضدين
لكان من صفة نفس القدرة التمكن منهما ولا نجده متمكنا من القيام حالة
تمكنه من القعود في الصورة المفروضة وهم يعتذرون عن ذلك بان
هذا ممنوع من القيام مع انه قادر عليه وبناء ذلك على مسئلة وهي
ان المربوط الذي يمتنع عليه الحركة هل هو قادر عليها ام لا فعندنا هو غير قادر
وهم يقولون هو قادر ويستدعي الكلام اذا بني على هذه الطريقة الكلام في
مسئلة المنع فراى الرجوع الى طريقة اسهل• ومنها انه لو تعلقت القدرة
بالضدين لجاز ان تتعلق بمختلفين غير ضدين فان الاختلاف في الكل
واحد وانما اختص ما تنازعنا فيه بالتضاد والتنافي وذلك لا يصح
التعلق• وهذا لا يصفوا عن شوايب النزاع ويقول الخصم حكم القادر
ان يتمكن من الضدين والا كان مجبورا على احدهما ولا يلزم هذا المحال
في المختلفين• وقد ذهب الاكثرون منهم الى تعلق القدرة بالمختلفات
كما حكى عنهم صاحب الكتاب فلم يلزمهم هذا المسلك فمن هذا راى
ان الاولى التعلق بالطريق التي اشار اليها ولا يحتاج فيها الى تقرير
وجوب المقارنة ودليله ما سبق من استحالة بقائها• وقد اوردنا
عليه اشكالا سبق• وقد ذهب ابن سريج في طايفة من الاصحاب

الى ان القدرة الحادثة تتعلق بالضدين وتقارن احدهما ولا يقع الا
واحد على البدل• وذهب ابن الراوندي من الخصوم الى ان القدرة تتعلق
باحد الضدين على البدل كما صار اليه ابن سريج وان كان ماخذهما مختلفا
وقد قرر صاحب الكتاب امتناع تعلق القدرة الحادثة بالمختلفات
غير المتضادات انه لو قيل به لجاز ان يقال الذرة القادرة على الدبيب
قادرة على اكتساب جميع العلوم والارادات ونحوها من المقدورات
قال وهذا ما يعلم بطلانه ويستغنى عن نظر وفكر• وتقرير مقدمته
الاولى تنبني على تماثل الجواهر فاذا صح من الحي منا قدرة عامة صح لكل
جوهر قبول ذلك• واما منع كون الذرة قادرة فان ادعى ان ذلك امر
ضروري في عدم الوقوع فلا يمنع من تجويزه عقلا وليس في تقرير هذه المقدمة
الا التشنيع والتبشيع قال والبناء على المسئلة السابقة يجري
في المختلفات غير المتضادات• يريد بذلك انها لو تعلقت بالمختلفات
لوجب مقارنتها لها وصحة جواز المفارقة في المختلفات دليل على
منافات ان تكون متعلقة بها لامتناع اجتماع وجوب المقارنة و
جواز المفارقة• ولا بد من بسط هذه الدلالة فنقول لو قدرنا
قدرة متعلقة باكثر من مقدور واحد من المختلفات فاما ان تقال
يجب ان تتعلق بذلك او لا والقول بالوجوب محال لوجهين• احدها
احساسنا القدرة على بعضها دون بعض• والثاني انه يلزم منه ان لا يجوز
القدرة على بعضها مع جواز العجز عن بعض وذلك محال ضرورة جواز
مفارقة احدهما الاخر• فان قيل بجواز تعلقها بذلك مع جواز ان لا
تتعلق• فنقول تعلقها بما تتعلق به جايزا فتحتاج الى مقتض يقوم

فيكون

يوجب كونها متعلقة به وهو محال فان قيل صحة الاقتدار على البعض
دون البعض محال لانه يجوز ان توجد قدرة صفة نفسها التعلق بالجميع
وقدرة صفة نفسها التعلق بالبعض فيقال هاتان القدرتان متماثلتان
او مختلفتان والقول بالتماثل مع الاختلاف في بعض صفات النفس محال
فالقول بالاختلاف لانه اما ان يكونا ضدين اولا ولا يصح القول بالتضاد
مع عدم تنافيهما في الحكم والاقتضاء والقول بالاختلاف مع عدم التضاد
من لازمه صحة وجود احدهما بدون مع ضد الآخر فتكون القدرة على البعض
تجامع ضد القدرة على الكل وفي ذلك تحقق عجز عن الشيء مع القدرة عليه
وذلك محال وهذا هو الدليل المقرر في امتناع تعلق العلم الحادث بمعلومين
يصح العلم باحدهما مع الجهل بالآخر فتحقق انه لا يصح ان تتعلق قدرة
حادثة بمختلفات ولا فرق بين ان تكون متضادة او غير متضادة لانه
يلزم منه المقارنة وهي ممتنعة في الضدين وغير واجبة في غير الضدين
وقد الزمهم الاصحاب مسئلة اضطربت آراؤهم بسبب الزامها وذلك
انهم قالوا القدرة على الشيء قدرة على جميع اضداده فقيل لهم فالقدرة
على العلم يجب ان تكون قدرة على السهو والغفلة فقال بعضهم في
الانفصال ليس السهو معنى وانما هو يرجع الى عدم العلم فقيل لهم فالعلم
عندكم من الصفات الباقية والباقي من الاعراض لا ينفى الا بضد
وقد انتفى العلم بالسهو فيجب ان تكون معنى فالتزم ان العلم من
الاعراض التي لا تبقى حتى يستمر ما حاوله من الانفصال ولو لا اثبات
الاعراض يطرد عليه بعد اثبات هذه المناقضة وانفصل آخر منهم بان
القدرة على الشيء ليس قدرة على جميع اضداده وانما هي قدرة على بعض اضداده

وقال آخر القدرة على الشيء قدرة على جميع اضداده الا العلم وقال
ابو هاشم اخر امره قطعه بتعلق القدرة الحادثة بجميع الاضداد وترددت
اجوبته في الانفصال عن هذا الالزام السهو معنى عنده انه لا يضاد العلم
مضادة المتضادات لانفسها وانما نعني بان القدرة على الشيء قدرة
على ما يضاده من غير واسطة فالموت يضاد كل ما تشترط فيه الحياة
لمنافاة شرطه وهو الحياة وكذلك الافتراق يضاد التاليف لمضادته
شرطه وهو المجاورة فطولب ههنا بضد للسهو يكون شرطا في العلم لمحال
امتناع حصول العلم مع السهو على منافات شرطه كما ذكرنا في المثالين
فلم يجد اليه سبيلا ثم قيل لمن زعم ان القدرة الحادثة تتعلق بجميع
المتضادات الا في العلم ما وجه التخصيص والرجحان فقال
الفرق غامض ووجه الاختصاص خفي لا يدرك بالمعقول فلم يبين الا عن
عجز وقصور وبهذا مال من قال ان القدرة على الشيء قدرة على بعض
اضداده اذا اختصاص بعض الاضداد بكونه مقدورا دون ما سواه لا بد له
من وجه لاجله يختص فيغمض الكلام عليه ايضا ثم تقول اذا قلتم
بان القدرة الحادثة تصلح للضدين وهي مؤثرة فيما وقع منهما فلم تختص
الوقوع باحدهما دون الآخر فان اختصاص فعل الفاعل يستدعي ارادة
مخصصة والفعل الواقع من العبد عندكم يصح مع الذهول والغفلة
فكيف يستقيم الاختصاص ثم اكد هذا الالزام بان الارادة حادثة
عندكم فاذا اختصت بالوقوع دون ضدها وهو الكراهة والارادة
لا تراد عندكم والتخصيص بالارادة فاذا لم ترد الارادة امتنع الاختصاص
ونقول بعد ذلك ان السهو غير مقدور وهو ضد العلم وقد تقدم بيان

ذلك في بسط

ثم ذكر احتجاجهم ان حق القادر ان يتمكن من الاقدام والاحجام واذا
كان ملجا الى الفعل واجاب عنه بانه اقتصار على ذكر المذهب
ومحل النزاع موضع ان القدرة الحادثة هل تصلح للضدين ام لا فمن قال
من حكم القدرة الحادثة صلاحية الضدين فقد اخذ محل النزاع مصادرة
وهذا لا سبيل اليه ومثل ذلك بتعلق العلم بالمعلوم وهذا مثال القدرة
الحادثة من حيث انها تتعلق ولا توثر عنده ثم قال اذا جاز ان
يكون المربوط قادرا مع تعذر وجود ما هو قادر عليه منه فكيف تستبعدون
قدرة منا غير متعلقة بالضدين ووجه هذا الالزام انهم لما الزموا
تعلق القدرة بالضدين من حيث انه يكون ملجا اذا لم يتمكن من الترك
والمربوط غير متمكن اذ التعذر ينافي التاتي والتمكن هذا تمام هذا
الفصل **فصل معقود** فيما شاع من مذهب الشيخ ابي الحسن رضي
في تكليف ما لا يطاق **قوله** تكليف ما لا يطاق لكثرة صوره نريد ان
ما لا يطاق يطلق على انحاء عديدة فقد يقال ما لا يطاق لما استحال وجوده
في نفسه كفرض اجتماع الضدين ونحوه وقد يقال ما لا يطاق لما كان
ممكنا في نفسه الا انه ليس من جنس المقدور كالالوان والاجسام والطعوم
والارايح وقد يقال ما لا يطاق لما هو من جنس المقدور الا انه لم تجر
العادة بخلق القدرة عليه كالطيران في الهواء والتحلق في جو
السماء وقد يقال ما لا يطاق لما جرت العادة بخلق القدرة عليه الا
انه لا قدرة عليه حالة الامر والانحاء كلها تشترك في جهة واحدة
وهي نفي الطاقة والطاقة هي القدرة ولما كان المستحيل غير مقدور
فبقية الاقسام غير مقدورة الا ان المستحيل لا يصح ان يكون مقدورا

اصلا وما ليس من جنس مقدورنا يصح ان يكون مقدورا لله تعالى وما لم تجر
العادة بخلق القدرة عليه وان انتفت القدرة عليه فيجوز ان يكون
مقدورا لنا ثانيه والقسم الرابع انتفاء القدرة فيه مخصوص بالاضافة
الى بعض الازمنة **قال** فمن صور تكليف المستحيل والصحيح
عندنا ان ذلك جائز عقلا واختلف جواب ابي الحسن في جواز تكليف
من لا يعلم كالميت والمغشي عليه **قلت** قد تكلم الاصحاب على ذلك
فقالوا مع القول بتجويز تكليف ما لا يطاق لا يجوز تكليف المجنون
والمغمى عليه وكل من لا يفهم الخطاب لانا نجوز تكليف ما لا يطاق بناء
على انه تكليف المحنة فمن لا يفهم كيف يصح منه الامتحان وهو كتكليف
الجماد والبهايم والموتى فان ذلك لا يجوز وان جوزنا تكليف ما لا يطاق
ومن الاصحاب من جعل القول في تكليف من لا يعلم من باب تكليف
ما لا يطاق فاذا بناء على انه جائز فليكن الاخر جائزا لانه من فروعه
قال والدليل على جواز التكليف بالمستحيل ما قدمناه من واضح
الادلة على ان القاعد في حال قعوده غير قادر على القيام والامر متوجه
على القاعد بالقيام بلا ريب وفي ذلك تكليف ما لا يطاق واورد على
نفسه سوالا فقال فان قيل القيام ممكن على الجملة بخلاف المستحيل
واجاب عنه بان وقوع القيام مقدورا من غير قدرة مستحيل فليس
اذا من قبيل الممكن **قلت** ليس هذا بجواب يحسن به الانفصال
عن هذا السوال فان التكليف عندنا طلب واقتضاء والطلب يستدعي
مطلوبا والمطلوب هو ايقاع الفعل والمستحيل ليس بفعل واذا كان
الامر اقتضاء الفعل والنهي اقتضاء الترك فلا يتعقل في الفعل

والترك في المستحيل وقوله ان وقوع الفعل مقدورا من غير قدرة مستحيل
فاقول كونه مقدورا ليس مقتضيا اذ كونه مقدورا يرجع بالاتفاق
الى تعلق القدرة به والقدرة غير مكلف بها اتفاقا ولا كسب للعبد في
قدرته اجماعا والكلام في المقتضي بالطلب هل هو ممكن ام لا ولا كلام
ان القيام بدلا من القعود ممكن وكونه مقدورا غير مقتضي فالحكم بالجواز
اذا بناء على المقايسة بين المستحيل وبين الامر بالقيام حالة القعود لا يتمشى
واورد سوالا آخر وهو ان القاعد اذا امر بالقيام فهو منهي عن القعود وهو
مقدور له فلم يخرج التكليف عن الطاقة وهذا يتوجه على من قال من اصحابنا ان
القدرة تتعلق بالضدين وان كانت لا تقارن الا احدهما كابن سريج وغيره
فاذا كان الضد مقدورا لزم ان يكون المامور به مقدورا واما من ذهب الى ان
القدرة لا تتعلق الا بما قارنته فلم يكن الفعل مقدورا لما كان ضده مقدورا غير
انه يتوجه على من قال ان التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة فيتوجه
عليه السوال اذ تبين ان المنهي عنه مقدور والنهي من اقسام التكاليف و
اجاب صاحب الكتاب عن هذا السوال من وجهين احدهما ان من صور
المسئلة تكليف القاعد بالتحليق في جو السماء ولم يلزم من كون القعود مقدورا
ان يكون ضده مقدورا الثاني ان المقصود هو المامور به والنهي لازمه والمقصود
غير مقدور ويمكن ان يجاب عنه بان يقال النهي عن القعود طلب ترك
القعود وهو في حال القعود غير تارك له واورد الخصوم سوالا آخر فقالوا الامر
بالضدين يتضمن ارادتهما وارادة جمع الضدين مستحيل وهذا بناء منهم على
ان الامر بالشيء يتضمن ارادة الامتثال وهو محل النزاع وقد بينا ان
الامر بالشيء ليس يلزم ان يريده ثم تكلم في طرف الوقوع بعد ان صحح

بالجواز ونقل عن الشيخ انه جوز وقوع التكليف بالمحال وقد نقل في
غير هذا الكتاب ان بعض اصحاب ابي الحسن يخالفه في ذلك ويزعم
انه جائز غير واقع وهذا الاختلاف انما يتوارد على الاقسام الثلث الاول
من باب ما لا يطاق اما القسم الرابع فلا شك عند ابي الحسن في وقوعه
بل التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة بالمعنى المراد في القسم الرابع
وذكر في تقرير الوقوع قضية ابي لهب فانه كلف ان يصدق النبي صلى الله عليه فيما
اخبر به ومن جملة ما اخبر به انه لا يصدقه فقد كلفه في ان يصدقه في ان
لا يصدقه وهذا تكليف الجمع بين النقيضين وهذه الدلالة تتوقف على
ثبوت كون الرسول صلى الله عليه اخبر انه لا يصدقه بنقل متواتر لتقوم به
الحجة واذا لم يثبت ذلك لم تقم به حجة وقد منع الامام في غير هذا الكتاب
وقوع التكليف على هذا الوجه لابي لهب وقد نقله عن ابي جهل ويقول انما كلف
بالتزام شرايعه وتصديق رسوله واما ان يصدقه في ان لا يصدقه فغير مسلم
ثبوت ذلك وقد استدلوا على الجواز بقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة
لنا به ولو لم يكن جائزا لما سالوا ان لا يقع بهم وقد يستدل على نفي الوقوع
بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك مما وقع في التنزيل يريد
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واي عسر اشد من تكليف ما لا يطاق وكذلك قوله
ما جعل عليكم في الدين من حرج واي حرج اشد من التكليف بما لا يصح ان يكون
مقدورا والله اعلم **فصل** يشتمل على خروج الالوان والطعوم
والارايح عن ان يحكم عليها بجواز تعلق القدرة الحادثة بها فمذهب اهل الحق
خروجها عن ان تكون مقدورة بالقدرة الحادثة ووافق على ذلك الخصوم فانهم
سلموا ان الالوان لا تقع متولدة من فعل العبد فلم تصح القدرة الحادثة

ان تتعلق بذلك مباشرة ولا سببا بواسطة انشاء سبب يقتضيها • ودليل
اصحابنا ما ذكره صاحب هذا الكتاب من ان هذه الاجناس لو صح ان تكون
مقدورة لكان اذا فقدت القدرة يقوم بالذات عجز متعلق بها ونحن نجد
من انفسنا فرقا ضروريا بين نسبة اللون القائم بنا الينا وبين نسبة
الحركة الرعشية الى ايدينا او ارجلنا ونجد زمانة تمتنع معها الحركة ولا نجد
مثل تلك الحالة بالنسبة الى الالوان والطعوم والعجز من الصفات التي يشترط
في ثبوتها الحياة واذا قام بالذات فلا بد من احساسه كاحساس الآلام واللذات
واما ما ذكره من لزوم ادراك العجز عن انتفاء الآفات المانعة انا ندرك العجز
بالنظر الى الحركات ولم يكن ذلك باعتبار كونه عرضا وانما كان باعتبار كونه
عجزا فيطرد في كل عجز وهذا كلام مبني على سبر غير حاصر فلا عبرة بمثله و
المعتمد وجدان التفرقة بين حالتنا في العجز عن حركاتنا وزمانتنا وبين
حالتنا بالنسبة الى الواننا القائمة بنا ومعقولية حال العجز لا تختلف وان
اختلف متعلق العجز • فليتامل

فصل في خلاف المعلوم هل هو
مقدور ام لا فاعلم الله انه لا يقع لا يخرج عن كونه مقدورا لله تعالى بتعلق علمه
بانتفاء وقوعه • واما القدرة الحادثة فقد ذكرنا انها لا تتعلق بالضدين وانما
تتعلق بما وقع منهما وقارنته القدرة فلا يكون خلاف المعلوم متعلق القدرة
الحادثة وان فرع على مذهب ابن سريج ومن وافقه من اصحابنا فالقدرة
صالحة لخلاف المعلوم وان لم يقع من المقدورين التي هي صالحة لكل واحد
منهما على البدل الا احدهما • واعلم ان الاختلاف في هذه المسئلة لا تحقق
لعدم توارد المختلفين على مورد واحد وذلك ان خلاف المعلوم يصح ان
تقال انه غير مقدور بمعنى ان القادر لم يوقعه ويصح ان تقال انه مقدور

بمعنى انه متمكن من ايقاعه • فواحد ينظر الى الوقوع فيقول ما علم الله انه لا يقع
فلا يقع قطعا فلا معنى لتعلق القدرة بالمقدور مع ان القادر لا يوقعه •
وآخر يقول القادر متمكن من ايقاعه وان لم يوقعه وهو ممكن باعتبار
ذاته وتعلق العلم بانه لا يقع لا ينفي امكانه وصلاحية القدرة لا قصور فيها
وقد قام الدليل على عموم تعلقها بجميع الممكنات فيجب القول بكونه مقدورا
فصار خبر هذه الدعوى معبرا عنه بلفظ مشترك فلا يقع التناقض بين
الخصمين في الدعوى فكان النفي والاثبات في اللفظ غير جار على حكم التناقض
فصح القول الذي ذكره ان الاختلاف في هذه المسئلة والاضطراب لا حاصل له

فصل يشتمل على الرد على القائلين بالتولد مذهب اهل الحق
ان القدرة الحادثة لا تاثير لها في الوجود وهي متعلقة بمقدورها ولا تتعلق
بمقدور الا في محلها وما خرج عن محلها فلا نسبة بينه وبين القدرة • والمعتزلة
قد سبق ان مذهبهم ان العبد خالق مخترع ووافقوا ان القدرة الحادثة
لا تتعلق مباشرة الا بالمقدور الذي في محلها غير انهم يرون ان ما في محلها
سبب يوجد به ما هو خارج عن محلها وزعموا ان السبب مقدور و
المسبب ايضا مقدور بواسطة ايقاع السبب ولم يذكروا تولدا في محل
القدرة الا العلم الحاصل بالنظر فان النظر عندهم يولد في محل القدرة عليه
وهذا المذهب انما اخذوه من مذهب الفلاسفة في الاسباب الطبيعية
فانهم زعموا ان الطبيعة تؤثر في مفعولها ما لم يمنعها مانع ولم يجروها مجرى
العلل العقلية الموجبة لذواتها اذ لا يجوز ان يمنعها مانع فاخذ المعتزلة
ذلك ولقبوه تولدا ولم يجعلوا حكم السبب المولد بمثابة حكم العلة العقلية
لجواز ان يمتنع التولد لمانع ثم اوردوا المباينة كيلا يظهر ماخذهم

فقالوا هو فعل فاعل السبب وهذا اذا حقق لم يكن له حاصل فان الاثر
الواحد يمتنع ان يكون ثابتا لمؤثرين ففي فروع القول بتاثير السبب
فيه امتناع تاثير القادر فيه وقول القايل هو يوثر فيه بواسطة السبب
يؤل حاصل القول فيه الى انه فعل سببه كما ان الباري عندهم فعل العبد ومعه
مخترع لفعله ولم يكن فعله فعلا لله تعالى غير انهم امتنعوا من ان يقولوا فعل
العبد مقدور للباري بواسطة انشاء فاعله لانهم يرومون في اصلهم قطع
نسبة القبايح اليه ولو التزموا مثل ذلك في الفاعل لاوجبوا نسبة القبيح
اليه اذ يمنع النسبة في الخير كهي في الشر واذا تساوى معقولية الاضافة
في السبب والفاعل لم يبق للاتسمية لا تشعر بحقيقة وما نقل عنهم من ان المتولد
فعل فاعل السبب فقد نقل في الشامل وقوع اتفاق الكل على ذلك
ولا يصح فقد ذهب النظام منهم الى ان المتولدات مضافة الى الباري تع
لا على معنى انه فعلها ولكنه خلق الاجسام على طبايع وخصايص تقتضي حدوث
الحوادث المعنونة عليها ولم يقل انها فعل الفاعل السبب وذهب حفص الفرد
منهم الى ان ما يقع مباينا للقدرة على قدر اختيار المسبب فهو فعل الفاعل
السبب وذلك كالقطع والفصد والذبح وما لا يقع على قدر اختيار
المسبب كالتقوى عند الاندفاع ونحوه فليس من فعله واختلفوا في وقت
تعلق القدرة بالمتولد فقال قوم منهم لا يزال مقدورا الى حين وقوع سببه
فيجب ثبوته فينقطع اثر القدرة فيه وقال اخرون انما ينقطع كونه
مقدورا اذا وقع ووجد اما وجود سببه فلا يمنع كونه مقدورا والقول الاول
هو المعتمد عندهم واختلفوا في الالوان والطعوم هل يجوز ان تقع متولدة
ام لا وذهب ثمامة بن اشرس الى ان هذه الحوادث التي قيل فيها انها

متولدة فهي حوادث لا فاعل لها وهذا يهدم اصل الدليل على اثبات الصانع
وذهب معمر الى ان جميع الاعراض واقعة بطبايع الاجسام الا الارادة
فانها مستثناة عندهم عن هذه القاعدة والمولدات عندهم اربعة اصناف
الاعتماد والمجاورة على شرايط معتبرة عندهم والنظر المولد للعلم والوها
المولد للالام وقد اختلف ابو هاشم والجبائي في ان المولد الاعتماد او الحركة
فذهب الجبائي الى ان المولد الحركة والذي اختاره ابنه ابو هاشم ان المولد
الاعتماد فهذا الذي اشار اليه في قوله بعد تفصيل طويل وخبط فيما يولد
وما لا يولد واعلم هديت رشدك ان قاعدة التولد بعد القول في ان اعمال
العباد مخلوقة وان قدرة الباري عامة قد استوصلت وانما نحن نجري
على طريق صاحب الكتاب ونذكر وجه الحجاج ونتكلم على الفلاسفة وان
مذهبهم هو اصل هذه البدعة وهولاء اخذوها منهم وكسوها عبارة اخرى
فسموا ذلك تولدا واما المتولدات عن الاسباب فالمتولد عندهم اعتماد
وحركة وسكون وعلوم وتاليف ووها والام هذا مذهب الدهماء منهم
وذهب بعض المعتزلة الى ان الالوان والطعوم يجوز ان تكون متولدة
وصار بعضهم الى ان جميع الافعال يجوز ان تقع متولدة الا الارادة ومنهم
من استثنى مع الارادة التمكن والدوية واختلفوا هل يجوز ان يكون في
افعال الله تولدا فصار جماعة الى منعه لان قادرية الباري عامة ولا تتعلق
شيء في محلها وانما تتعلق بما هو خارج عن محلها ونسبتها الى ما خرج عن محلها
نسبة واحدة وصار اخرون الى ان التولد معقول في افعال الله فان السبب
المولد اذا جاز وقوعه من الله تعالى فلا يسوغ ان يتاخر المسبب عن السبب
الا لمانع وليس صدوره من الصانع مانعا ثبوت المسبب مترتبا عليه

فلزم ان يولده وهذا اقرب الى قياس مذهبهم ثم حجته عليهم ان قال هذا
الذي زعم الخصم انه متولد لا يخلو اما ان يكون مقدورا او غير مقدور وكلاهما باطل
فالقول بالتولد باطل اما المقدمة الاولى فهي اولية فان القسمة حاصرة دائرة
بين النفي والاثبات واما ابطال كونه مقدورا فمن وجهين احدهما ان
المسبب عندهم واجب عند وجود سببه فلا تصح نسبته الى الفاعل ومن
المحال ايضا حصول اثر واحد عن موثرين والوجه الثاني انه لو كان مقدورا لصح
من العبد ايقاعه بدون توسط السبب اذ حق القادر ان يتمكن من فعل
ما هو قادر عليه ومن تركه واستشهد بقادرية الباري تعالى فانه لما كان
قادرا على المسببات صح ايقاعها بدون اسبابها ثم ابطل فرقانهم بين الشاهد
والغايب بان الباري قادر لنفسه والعبد قادر بالقدرة من حيث ان
المؤثر في الفعل شاهدا وغايبا كونه قادرا لا ثبوت القدرة واما القول بانه
غير مقدور مع كونه فاعلا له فباطل اذ الفاعل لا بد ان يكون قادرا على فعله
فان سلموا انه غير فعل لفاعل السبب فهو اما ان يكون له فاعل او لا فاعل له
والقول بفعل لا فاعل له يبطل دلالة الفعل على الصانع والقول بان له فاعلا
غير فاعل السبب تسليم المسئلة فهذا سياق كلام صاحب الكتاب
وبيان حجته ثم نقول السبب المولد ان كان هو المقتضي لثبوت
ما يولده فلا معنى له الا انه علة فيه لان معقول العلة ما تقتضي ثبوت المعلول
على حكم الايجاب وذلك ثابت في السبب وفصلكم بينه وبين العلة انه
ما يجوز ان يمنعه مانع بخلاف العلة فنقول ما يقتضي ثبوت مسبب
ان كان تقتضي باعتبار ذاته فذاته لا تزايله فكيف يصح ان يمنعه مانع
وما باعتبار انه اقتضى عند عدم المانع يقتضي عند وجوده وما تاثير

المانع في رفع صفة فيه او في رفع ذاته وتلك الصفة المرفوعة صفة نفسية
لا معنوية والنفسية يستحيل ابطالها والمعنوية يستحيل ثبوتها للاعراض
وكل ذلك خبط تلقفوه من مذاهب الفلاسفة الطبايعيين على ما نبهنا عليه
ثم ذكر الالزامات على القول بالتولد وهي كثيرة ولكن نختصر في ذكرها
من غير اكثار ولنبدأ بما ذكره صاحب الكتاب ان من رمى سهما واخترمته
المنية قبل وصول السهم الى الرمية ثم اتصل بها وصادف حيا فانه يحصل به
جرح ولا يزال ساريا الى ان يفضي الى الزهوق فهذه الالام والسرايات
افعال للرامي وقد رمت عظامه ولا مزيد في الفساد على نسبة قتل الى
ميت ولا خفاء بان الافعال لا يصح وجودها من ميت ولو جاز وقوعها
من ميت لبطلت دلالة الفعل على كون الفاعل حيا ثم وجود الفعل حالة
عدم الفاعل يمنع ايضا الاستدلال بوجود الحوادث على وجود الصانع وان
قالوا الفعل يدل على فاعل ولا يلزم منه وجود الفاعل حالة وجود فعله
فنقول لا بد من اضافة الفعل الى الفاعل ويمتنع صدوره مضافا اليه
في حالة امتناع كونه فاعلا اذ الصدور منه يقتضي صحة ذلك والامتناع
يناقض الصحة ومما يلزمهم ان يكون الموت المتعقب للالام متولدا
عن الفاعل للالم فان نسبة تعقب الالام المتوالية المتعاقبة الى
فعله كنسبة تعقب الموت له وهذا الالزام واقع ولم يتأت للجبائي انفصال
عنه الا بخرق اجماع الامة في نسبة الموت الى فاعل الالم وقد اجمعت
الامة على ان الباري هو الذي يحيي ويميت وهو قد نسب الاماتة الى غيره
ويلزمه ان يكون قادرا على الاحياء ايضا على الجملة لانه ضده ودليل
الخصوم على ان المتولد فعل لفاعل السبب انها واقعة على حسب المقصود

والدواعي وقد سبق الكلام على هذه الشبهة قال والذي نورده
ههنا ذكر امور ساعدونا على انها غير متولدة مع انها واقعة على حسب
الدواعي والمقصود منها الشبع والري عند الاكل والشرب والسقم
والبرء عند معظم المعتزلة والحرارة عند احتكاك جسم بجسم على التحامل
واعتماد وسقط الزناد عند الاقتداح وفهم المخاطب وخجل الخجل ووجل
الوجل عند الافهام والتخجيل والتخويف قلت قوله عند معظم المعتزلة
ينبهك على خلاف لهم فيما ذكرهم وهو ثابت في الاكل والشرب بالنسبة
الى توليد الري والشبع وفي توليد الحرارة عند الاحتكاك وقد ذهب المحصلون
منهم الى ان الحرارة غير متولدة من الاحتكاك وهي واقعة على حسب الدواعي
وذهب بعضهم الى كونها متولدة طرد القياس والزمهم على ذلك سقط النار
عند الاقتداح وجرى ذلك اشكالا وهو وقوع الاجسام وهي ليست من جنس المقدور
متولدة واذا قلنا بتماثل الجواهر لزم ان تقع جميع الجواهر متولدة عن فعل العبد
وذلك معضل عليهم وان زعموا ان النار كانت كامنة في الجسم فتحركت فالمتولد
حركة جسم عند الاعتماد على جسم وهذا هوس قلت نعلم ان الحجر والزناد
ليس فيه قبل القدح شيء وكذلك المرخ اذا نشر بالمناشير فلا نار فيه وعند
حكه تظهر النار ومما يلزمهم النظر والاستدلال بانهم زعموا ان النظر يولد
العلم عند انتفاء الافات المانعة وقد تكلمنا على ذلك في كتاب النظر الا انهم
سلموا ان تذكر النظر لا يولد وحصول العلم عقيب التذكر المقدور كحصول
العلم عقيب النظر المقدور فيلزم منه التولد في التذكر ومما يلزمهم ان الاصوات
عندهم لا تقع الا متولدة فيقال ما المانع من كونها مباشرة بالقدرة ومما يلزمهم
القول بكون الالوان متولدة من فعل العبد كالدبس اذا طبخ في الناطف

وكذلك الاعسال فانها عند الضرب تتغير لونها وتتحول عما كانت عليه وقد منعه
الاكثرون وقد ذهبت شرذمة من البغداديين والبصريين الى وقوعها متولدة
طرد القياس ومما يلزمهم بعض صور التولد وهو اذا تحرك الاصبع تحرك
الخاتم فزعموا ان حركة الاصبع او اعتماده على اجزاء الخاتم تولد حركة في الخاتم
ولا اشكال ان الاصبع لا يشغل احياز الخاتم الا اذا فرغها الخاتم فيفضي الى تقدم
المسبب على السبب وهذا باطل في العقول ومما طالبهم به القاضي ان يكون
الادراك متولدا عن التحديق واعتمادات في الحدقة عند انبعاث الاشعة
فانه واقع على حسب الدواعي والمقصود ومما يلزمهم ان يكون الادراك
متولدا للعلم كما قالوا ان النظر يولد العلم فان الانسان اذا اراد حصول العلم
سعى في تحصيله بالالتفات اليه ليدركه وذلك معلوم وقولهم انه يلزم منه ان
يكون العلم للباري حاصلا حادثا متولدا عن كونه مدركا لا ينجيهم عن الالزام
فان الملزم يقول يلزمكم ذلك ايضا على قود اصلكم فانكم اخذتم كون الشيء
واقعا على حسب الداعية والقصد دليلا على كونه فعلا له فيتعين عليكم طرد
دليلكم والاعتذار عن نقض الدليل بلزوم المحال لا يدفع النقض ولا يكون
عذرا عن لزومه اورد صاحب الكتاب في آخر الكلام عليهم لهم سؤالا
فقال كل ما الزمتموه من التخجيل والافهام والتخويف لا يطرد بل يختلف
فلا يصح كونه مولدا واجاب بان قال هذا الذي ذكرتموه من عدم الاطراد
وثبوت الاختلاف يجري فيما ادعيتموه متولدا وهو الرمي والجرح ورفع
الثقيل وشبهه وكل ما يتنازع فيه اما الرمي فاشارته فيه ظاهرة اذ
الانسان يرمي فيصيب الغرض تارة وقد يصيب اخرى والجرح قد يفضي
الى السريان تارة وقد يندمل اخرى واما رفع الثقيل فننبه عليه ثم نشير

الى المعضلة منهم فيه وعند القوم ان تحريك الثقيل يمنة ويسرة بالاعتماد
عليه ودفعه واذا اراد رفعه واقلاله اختلفوا فيه فذهب المتقدمون الى
ان الاعتماد الذى يحركه يمنة ويسرة به يدفع الى جهة التصعد وقال ابو هاشم
ومتبعوه ليس ذلك بصحيح ولا بد من زيادة حركات على القدر الذى تحركه به
في جهة اليمنة واليسرة قال ومعتمدنا في التولد انما هو ما نحسه
من جريان الامر على حسب دواعينا وقصودنا ولا نشك انا نجد من شخص قدرة
على تحريكه يمنة ويسرة ولا يقدر على رفعه فيلزم ان يكون ما به يحركه ليس ما به
يرفعه وقد اختلفوا ايضا اذا رفع جماعة ثقيلا وكل واحد يستقل بحمله
فقال الكعبي وعباد الصيمرى واتباعهما يحمل كل واحد من الاجزاء
ما لا يحمله الآخر ولا يشتركان في حمل جزء وذهب غيرهم من المعتزلة الى ان
كل واحد من الجماعة يوثر في كل جزء والشركة حاصلة وهذا مذهب معظم
المعتزلة واما اشارة صاحب الكتاب في مجارى كلامه فهو ان رفع الثقيل
وشيله لا يطرد فقد يرتفع للشخص تارة ولا يرتفع اخرى واما ما ذهب اليه
المتقدمون فيرد عليه ما اورده ابو هاشم فاما قول ابى هاشم ففيه اجتماع
مثلين وهو لا يابى ذلك وقيام الدليل على ابطال اجتماع المثلين مبطل لقوله
على انا نقول له اذا ولد الدافع حركة واحدة في الجسم استحال الا يتحرك اذ يلزم
منه قيام حركة بجسم وهو ساكن في حيز وفي ذلك ابطال حقيقة الحركة
اذ النقلة لا بد فيها من تفريغ واشغال فاشتراط زيادة حركة على ما به يتحرك
الى ساير الجهات في جهة التصعد اشتراط زيادة لا تصح اذا فقدت ان
ينتفي ما اشترطت فيه وذلك بين في حقيقة الاشتراط واما اختلافهم في
الجماعة اذا حملوا ثقيلا وكل واحد يستقل بحمله فحينئذ لازمة من القول

بالتولد وانما ذكرنا ذلك لتعرف ان تفريعات المذاهب الفاسدة تجر
الى فساد وحينئذ فيعتبر الناظر في التفاريع فيستهجن الاصل المتفرع
اليها فنقول للعباد الجزء الذى يختص به بعض الحاملين معين او
مبهم ومحال ارتفاع جزء مبهم وليس تعيين جزء باولى من جزء وهذا الحال
اذا كان بانفراده يستقل بالحمل لجميع الاجزاء فما وجه انفراده بجزء دون
جزء فيقال لا اعرف وجه الاختصاص وهذا هو التحير ثم يقال
للاخرين عين ما تولد من فعل احد الحاملين تولد من الآخر ام لا فان كان
الاول فهو فعل واحد واثر واحد بين موثرين محال وان كان الثانى
فارتفاع الجسم باحدهما حاصل فلا افتقار الى فعل الثانى ويكفى هذا التنبيه
وقد كدنا نخرج عن شرط الكتاب والله اعلم

باب فيما ذهبت اليه الفلاسفة في عالم الكون

ومقصود صاحب الكتاب بهذا الباب ذكر مستند مذهب المعتزلة القائلين
بالتولد فانا ذكرنا ان مصدر هذا المذهب من الطبايعيين وقد جر الكلام
الى ذكر الاسباب الى المبدا الاول عندهم وهو واجب الوجود ونحن نوضح
مذاهبهم فالذى صار اليه ارسطاطاليس ومن تابعه من المتاخرين كابن سينا
والفارابى ونحوهما ان واجب الوجود لذاته ليس الا واحد من كل وجه وان
الواحد لا يصدر عنه الا واحد فواجب الوجود اذاً لا يتصور ان يوجد منه
الا واحد اذ لو صدر عنه اثنان لكان باعتبارين مختلفين وفي ذلك اثبات
كثرة في واجب الوجود وذلك مناف لوجوب وجوده وذلك الواحد هو
العقل الاول وهو الذى سماه صاحب الكتاب الروحانى الاول ثم
العقل الاول صدر عنه اربعة جواهر وهى عقل ونفس وفلك مركب

من جوهرين مادة وصورة ثم العقل الثاني اوجب كذلك وكذلك الثالث
على هذا الترتيب الى ان كملت عشرة عقول وتسعة افلاك وتسع نفوس
ثم تحركت الافلاك فوجدت العناصر ثم امتزجت فتركب العالم السفلي
فالاجسام العلوية متركبة تركيبا لا ينحل قط ثم مال الامر الى تركيب
لا بد من الانحلال فسموا التركيب والانحلال كونا وفسادا ثم ما يحصل من
التركيب من اثار الطبيعة وغرض الفصل الكلام في الايجاب الطبيعي الا
ان الكلام جر في النظر الى الاسباب الى الكلام في كل سبب فواجب الوجود
عندهم هو سبب الاسباب وعلة العلل ولا علة لوجوده ولا بد من كلامهم
في جميع ذلك ثم نعود ونتكلم على السبب المعبر عنه بالطبيعة متعينين
بالله وهو خير معين اما قولهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فنقول هذه
مقدمة غير ضرورية وقد قال جماعة من حكمائكم انه يصدر عن واجب
الوجود متكثر واختلفوا فيه وقولكم لو صدر عنه اثنان لكان باعتبارين
مختلفين عليه سوالان احدهما منع ذلك وهو منقوض بالعقل الفعال و
الثاني ان ثبوت اعتبارين لا يلزم منه كثرة تنافي الوحدة فان كثرة الاعتبارات
ليست كثرة في الذات الستم قلتم انه واجب الوجود مبدا الموجودات
وعلة فيها ومعلوم ان معقولية وجوب الوجود لا يعطي كونه علة ومبدا
فهما اعتباران مختلفان فان قالوا هذه الاعتبارات ترجع الى نسب
واضافات قلنا فانتم اضفتم الايجاب في المعلول الاول الى هذه النسب
والاعتبارات فهلا كان واجب الوجود يقتضي باعتبارات مختلفة كما تقتضي
المعلول الاول ومهذا الالزام واقع وقولهم ان المعلول الاول صدر عنه اربعة
جواهر وهي عقل ونفس وفلك مركب من مادة وصورة قلنا الستم ان

الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ثم قلتم هذا الواحد الصادر عن واجب الوجود
صدر عنه اربعة جواهر فمن اين اتت الكثرة الموجبة للعدد مع ان الصادر
واحد فالوا لانه ممكن وصادر عن الغير وواحد وعقل فاعتبار كونه
عقلا صدر عنه عقل وباعتبار اضافته الى الغير صدر عنه نفس لان الاضافة
لها تعلق بالغير والنفس لها علاقة بالغير وباعتبار كونه ممكنا صدر
عنه مادة لان المادة لها طبيعة عدمية والامكان له طبيعة عدمية
وباعتبار كونه واحدا صدر عنه صورة فحصل بذلك اربعة جواهر وهذا
احسن من طرد الفقهاء في الفروع فنقول هلا قلتم ان واجب
الوجود صدر عنه باعتبار وجوب الوجود موجود وباعتبار كونه مبدا شيء
وباعتبار كونه عقل ذاته شيء وكل ذلك خبط على انا نقول الامكان
حكم عقلي والصدور عن الغير اضافة وكونه واحدا يرجع الى سلب وكذلك
كونه عقلا اذ هو عبارة عن تجرده عن المادة على مذهبهم وما السر في كون
الوحدة مقتضية في المعلول الاول والثاني والثالث الى التسعة ولا تكون
الوحدة مقتضية في الواجب لذاته وهل هذا الا تحكم ثم نقول لم وقف
الاقتضاء على العقل العاشر وهلا اقتضى العقل العاشر عقلا ونفسا
وفلكا فما الموجب للوقف على عشرة من العقول وتسع انفس وتسعة
افلاك وهلا تمادى الاقتضاء على هذا النمط من غير وقف ولا يتغير
الترتيب وهلا قلتم ان واجب الوجود يفيض فيضا عاما على هذا العالم
من غير ان تتغير ذاته كما قلتم في العقل العاشر انه يفيض ويعطي كل
قابل ما استعد له من غير تغير في ذات المفيض ولئن قالوا انما
اختلف ما صدر عنه بحسب القوابل والحوامل قيل لهم فهلا اختلف

ماصدر عن الواجب لذاته بحسب القوابل والحوامل فما الذي اوجب
اختصاص ذلك بالعقل الفعال عندكم واذا شرعتم في تحقيق الوجود
وبيان علة كل موجود فما علة الكواكب وما المقتضي للشمس والقمر و
سائر ما يوجد بالفلك فما اثبتم سوى اربعة اعتبارات تحصل بها
اربعة جواهر فقد كثرت الموجودات عليكم وتاهت عقولكم واتسع
الخرق عليكم والموجد الاول الواجب لذاته فاعل عندنا بالاختيار
يفعل الكل وينسب اليه الكل فهو رب كل شيء وخالق كل شيء فزالت
الحيرة وانقشعت الظلمة عند الانتهاء الى رب كل شيء ورازق كل حي
وبالله التوفيق واما ازراؤهم على قواطع المتكلمين فقد بان ضعف
مقالتهم وشدة حيرتهم عن المحاقة ولما ضاق بهم النطاق قالوا لا
يدرك هذا بالبرهان وانما يصار اليه بالعلوم الرياضية فمن ادركها
واحكمها علم ما قلناه ضرورة وكانهم يشيرون الى ان هذه العلوم بها
تتهيا النفس الناطقة لان يفاض عليها العلم وهذا سخيف فان العلم
بالهندسة نظر في كمية الجسم المتصلة وعلم الحساب نظر في الكمية المنفصلة
والنظر في الهيئة نظر في كيفية الاجسام والنظر في الموسيقا نظر في
ترتيب الالحان وتقطيعها على وجه مخصوص وكل ذلك نظر فيما يباين
المطلوب وينافيه وقد علم ان الالف بالمحسوسات والنظر في المتخيلات
والمتوهمات مما يبعد على الناظر نيل المعقولات فكيف صار النظر في
احكام ما يستحيل على واجب الوجود ويخالفه سببا لادراك ذاته لا
من جهة احتياجه وافتقاره نعم نحن ننظر في جهة احتياجه وافتقاره
فنثبت له صانعا لا يصح فيه الافتقار بل هو المستغني على الاطلاق

وقد قررتم في علومكم ان موضوع العلم الالهي هو النظر في الوجود بما هو موجود
ممكن ونفي سبب ذلك الموجود الممكن فكيف جعلتم الان النظر في وصف الكمية
والكيفية وهي غير ملحوظة في ذلك العلم بل لا بد ان ينافيها ويجرد عنها
فهل هذا الا تلاعب بالضعفاء واطلالهم عن مشاهدة حيرتكم وعجزكم
ليعتبروا مقالتكم ثم اسستم علما سميتموه علم المنطق وتكلمتم فيه على
البراهين والحدود حتى اذا دعتكم الحاجة الى استعماله عدلتم عنه كل العدول
واقتنعتم في القطعيات بما لم يقنع به كوادن الفقهاء في الظنيات وما
انتم الا كمن يعرف العروض ولا طبع له في الشعر ومن لم يجعل الله له نورا
فما له من نور وقد حان الان ان نتكلم على الطبايعيين فهو المهم في
غرض هذا الباب وقد قيل لهم لم خالفتم بين ما تقتضي بالذات وبين
ما تقتضي بالطبع حتى يصح للمقتضي بالطبع ان يمنعه مانع ولا يجوز ذلك
في المقتضي بالذات قالوا لان المقتضي بالذات اقتضاؤه باعتبار
ذاته فمتى تحققت ذاته ثبت الاقتضاء المرتب على ذاته والمقتضي بالطبع
انما يقتضي بقوة في ذاته وقد تختل القوة وتضعف عند وجود المانع
فلهذا فرقنا قلنا ما اقتضى عند فقد المانع لا يصح ان يكون مقتضيا باعتبار
عدم المانع اذ النفي المحض غير مقتض وتلك القوة اذا لم تثبت فما باعتباره
ثبت الاقتضاء لم ينتف فاي فرق بعد وجود ما به حصل الاقتضاء بين
ان يكون ذاتا او قوة في ذات لولا القناعة بما لا يتضح للعقول ثم تقود
جريتم على قياس في الطبيعة وجعلتم بعض الاشياء يؤثر في حرارة لانه
حار وبعض الاشياء يؤثر في برودة لانه بارد بالطبع حتى اذا اوردت
عليكم النقوض بما افادته التجربة في الوجود قلتم هذا يفعل بالخاصة

لا بالطبع فنقضتم كلامكم في ان الحار يؤثر في حرارة والبارد يؤثر في
برودة واعتللتم بخاصية مجهولة لا يهتدى اليها بذكر خاصيته وماهيته
وتعليل النقض لا يصح فبئس الوهم وهمكم غفلتم عن صانع الوجود ومدبره
واحلتم الموجودات على ما لا يصح منه الفعل حتى اذا شهد الوجود بنقض
اصولكم حرتم وتبا زعمتم في الامر الحسي لزعم ان القليل منه له تاثير
والكثير بعكسه عندكم والكثرة تقتضي على قياس الطبيعة زيادة لان
كل جزء من البسيط المتساوي الاجزاء يقتضي ما يقتضي الجزء الآخر فلا
يحصل بالكثرة الا زيادة في النوع المقتضى فكيف انعكس الامر فلا بد من
من الرجوع الى دعوى الخاصية وهكذا سبيلكم في كل ما تلزمون في هذا الكتاب
ثم نقول في الحادث بالطبيعة على زعمكم كل حادث فلا بد له من محدث
فان كان المحدث له الطبيعة فهي حادثة ام قديمة فان كانت حادثة
افتقرت الى محدث ثم المحدث الى محدث فاما ان تفضي الى اسباب
ومسببات لا تتناهى وهو محال لان ما احال عللا ومعلولات لا تتناهى
ثابت بالاسباب ايضا من حيث توقف المسبب على السبب والامكان
ثابت في المسببات والممكن من حيث ذاته اذا جرد النظر اليه ليس له
عدوم والوجود له من غيره فاذا لم يقف على سبب لا سبب له كان الكل
معدوما فلا بد من الاستناد الى غير ممكن والوقوف عنده لمنافاة الوجوب
الصدور عن الغير وان كانت الطبيعة قديمة فاما ان يكون لها مانع او لا
والقول بعدم المانع يلزم ان لا يكون المسبب حادثا وقد فرضناه حادثا هذا
خلف وان كان لها مانع فهو اما قديم او حادث والقول بقدمه يحيل عدمه
والقول بحدوثه يوجب اقتران المسبب بها لخلوها عن المانع مع القول

بقدمها واذا لزم الوصول الى واجب بذاته ولا يصح ان يكون علة لبطلان
صدور الحادث عنه فيلزم ان يكون فاعلا مختارا وعموم قدرته وارادته
ثابت في صدور حادث عن غيره فبطل اقتضاء الطبيعة وبطل القول
بالتولد الماخوذ عنها ثم نقول ما معنى الامتزاج الذي ذكرتموه واحلتم
الامر عليه اهو اشارة الى تداخل الجواهر وهذا محال لان كل جوهر شغل
حيزا فهو مانع غيره ان يكون بحيث هو ولو جاز ذلك لوجد العالم في حيز
خردلة كما ذكره صاحب الكتاب وان اردتم به المجاورة والتماس فكل جوهر
شاغل حيزه وما قام به لا يقوم بغيره فلم يتغير حكمه عما كان عليه وهذا
انما يستمر بعد اثبات الجزء الفرد وقد سبق بيانه فيما تقدم ثم قال
صاحب الكتاب في بيان منع تداخل العناصر انها لو تداخلت العناصر
لاجتمع في الحيز الواحد الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وفي هذا
القول تسامح فان هذه اعراض لا يصح عليها التحيز والخصم وان قال هي
صور واطلق عليها جواهر من حيث انها تغير جواب ماهية المادة عند
حلول الصورة فيها الا انه يسلم انها حالة في المادة وما حل في محل لا يكون
شاغلا للحيز فلا تجتمع هذه الصور في حيز واحد نعم القول بالاتحاد
في العناصر وصيرورة الكل ذاتا واحدة يلزم عليه قيام الصور المتنافية
في المادة الواحدة وهو محال واذا ثبت عدم الاتحاد والعناصر في
مراكزها وهي بسايط لم تتغير عما كانت عليه فلزم القول بعدم تجدد
امر زائد على ما كانت عليه من حيث التجاور والتماس وان وجد
امر آخر فيكون من سبب آخر ثم نقول عند الامتزاج تنتفي
صورة كل عنصر ام لا فان زعمتم ان الصورة تنتفي فما سبب انتفائها

قضة

فانها من الامور الباقية عندكم وتماين الاجسام لا يوجب انتفاء ما فيها من المعاني اذ لا تضاد ولا تنافي مع تعدد محل المعاني وان لم تنتف صورها بقيت على ما كانت عليه قطعا ثم نقول لو قال لكم قائل هذه المعاني شرط قيام معان اخر والفاعل يفعل المشروط اذا تحقق الشرط كما قلتم فيما يحدث بواهب الصور عند حصول الاستعداد فما جوابه وقد كدنا نخرج عن شرط الكتاب ولكن الحاجة داعية الى ذكره هنا

فصل

في ارادة الكائنات قال لما راينا هذا الفصل متعلقا باحكام الارادة وخلق الاعمال ومتعلقات القدر راينا تقديم هذه الاصول يشير به الى الفصل المتقدم ولهذا قال وقد حان ذكر مذهب اهل الحق في ارادة الكائنات وقد عقد هذا الفصل في اثبات عموم ارادة الباري تعالى لكل محدث وبعد ان ثبت فيما تقدم ان الله خالق كل شيء ومبدعه فيلزم ان يكون مريدا له اذ الخالق لا بد ان يكون مريدا لما هو خالق له وقد سبق تقرير ذلك الا انه جرى على عادة من تقدمه في تخصيص هذه المسئلة بالذكر مع اندراجها في الاصل الذي سبق عقده ولمعنى آخر ينبه عليه في جواز اطلاق ارادة الشر على التخصيص وان كان مندرجا تحت عموم ارادة كل حادث ثم ذكر اختلاف اصحابنا في اطلاق ان الباري يريد الشر وان منهم من منع ذلك لما فيه من ايهام الزلل وقد يتوهم من الطلاقة انه يامر به اذ الامر يطلق بازاء الارادة وان كل حادث منه وحلعة في الاطلاق كما نقول كل شيء لله ولا نطلق الزوجة والولد لله فرب شيء يطلق مجملا ولا يطلق مفصلا والمحققون يطلقون ان الباري تعالى يريد كل شيء فيدرجون الشيء تحت القول الجملي ويطلقون انه يريد الشر مفصلا وهذا هو

الحق لان الامتناع من اللفظ الموهم انما يكون اذا لم يرد به الشرع وقد اطلق الشرع ذلك بطريق التفصيل قال عليه السلام وان تؤمن بالقدر خيره وشره حلوه ومره ويمكن ان يقرر المذهب الاول بان يقال انما ورد الايمان بالقدر خيره وشره ليكون الشخص مصدقا بان الكل منه ومنع الشرع من اتباع القدرية الذين هم مجوس هذه الامة اما الادب الا يطلق ذلك وقد قال عليه في بعض ادعيته والشر ليس اليك وربما قرر ذلك بعض الائمة بان قال الارادة تتعلق بالفعل من حيث كونه متخصصا ببعض وجوه الجواز وكونه خيرا وشرا نسبة تثبت له باعتبار ما يتعقبه وما يقارنه من القصود وهو كون الفعل طاعة ومعصية فانه وان كان الباري خالق الطاعة والمعصية فلا يقال انه عاص ومطيع وكذلك لا يقال مريد لارادة الشر وهو يريد كل شيء من حيث هو متجدد متخصص بالوقت والمحل والمكان لا باعتبار كونه شرا وخيرا ومما اختلف فيه الائمة اطلاق محبة الكفر والرضى به فمنع الاصحاب من منع ذلك مصيرا منه الى ان المحبة والرضا ارادة الانعام او نفس الانعام وحمل قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر على انه لا يثيب عليه ولا يحسن لم اقدم عليه ومنهم من قال ان المحبة والرضا عبارة عن الارادة وقوله ولا يرضى لعباده الكفر يريد خصوص العباد ولا شك ان الرضا والمحبة تطلقان على الارادة وتطلقان على رقة وتحنن ويعقب ذلك في مقتضى العادة ارادة احسان لمن يحنو عليه ثم اعترضه كلام اخر في ان الباري محب وهو محبوب لاوليائه فقال بناء على ان المحبة هي الارادة لا يجوز ان يكون محبوبا لانه لا يصح ان يكون مرادا فان الارادة انما تتعلق

بمجرد من حيث انه متخصص ببعض وجوه الجواز ويتعالى عن ذلك الازلي
ويتقدس والتحقيق في هذا الفصل ان المحبة تطلق بمعنى الارادة
والارادة ايضا لفظ مشترك يطلق على الشهوة والميل ويطلق على
القصد فاما القصد فلا يصح ان يتعلق به وانما النظر في الميل قال
صاحب الكتاب يستحيل ان يمال اليه وقدر ذلك بان الميل انما يتعلق
بالحظوظ البشرية ولا حظ للعبد في نفس الذات وهذا لا يصح بل يجد
الانسان ميلا لمن احسن اليه ولا محسن في الحقيقة الا هو فمن لاحظ
نعمه وادام ذكرها في قلبه وعرف احسانه اليه فينبسط الى معرفة ثبوت
ميل في ذاته يحسه من نفسه كما يحس آلامه ولذاته وقد يجد الواحد
منا يميل الى عالم زاهد سمع بذكر كماله وجوده وان لم ينله منه احسان
فثبت ان الميل لا يمتنع ان يتعلق به فتأمله ثم قال قالت
المعتزلة الرب تعالى مريد لافعاله سوى الارادة وهذا الذي حكاه
انما اراد به الحكاية عن البصريين من المعتزلة فان الكعبي نفى الارادة
والنجار قال هو مريد لنفسه وفسره بسلب الغلبة والاستكراه فلم
تتناولهما هذه الحكاية اصلا ولا اتباعهما واما الكعبي فقد قال ان معنى
كونه مريدا لافعال عبيده انه آمر بها وقد قررنا انه لا يصح على مذهبه
ان يكون الاله امرا لان الصيغة انما تكون امرا عنده بارادتين وهو
قد نفى كونه مريدا فلم يصح له تأويل الارادة في افعاله بمعنى الامر ولم يستقم
له القول بالامر واما البصريون فقد اثبتوا الارادة الا انها حادثة
وقد قررنا بان قولهم ان الارادة لا تراد نقض لدليل الارادة ولا
يصح اعتقاد انتقاض الدلالة العقلية مع اعتقاد انها ادلة وكذلك

قالوا في الكراهة واما افعال العباد فما هو قربة وطاعة مراد له
عندهم وما هو محظور مكروه عندهم والمباح وافعال من ليس من اهلية
التكليف كالبهائم والصبيان ليس بمراد ولا مكروه هذا كلامهم في غير
افعاله وقد بينا ان الله خالق كل شيء فيجب ان يكون مريدا لكل شيء
من غير تفصيل ولهذا قال لنا مسلكان احدهما البناء على هذه
القاعدة والثاني ذكر طرق مغنية عن البناء مشوبة باخذ السمع و
هذا المسلك ذكره من فوائد فرض هذه المسئلة على حيالها احتج عليهم
بانهم اذا زعموا ان المعاصي لا يصح ان يريدها وهي اكثر وجودا فصار نفوذ
ارادة عدو الله ابليس اعظم من نفوذ ارادة الباري اذ مراد العدو هو
الغالب في الوجود ومراد الباري هو الاقل وقد اتفق كل مثبتي الصانع
على وجوب الكمال للباري واستحالة النقص عليه وهذا المسلك يقرب مما ذكر
في دلالة التمانع بانه اذا اراد كل واحد منهما مرادا ونفذ مراد احدهما دون
الثاني ادى الى تعجيز من لم تنفذ ارادته فتطرد دلالة التمانع ههنا على النسق
المتقدم انفصلوا عن هذا الالزام بان الباري قادر على الجاء الخلق الى ما يريد
بخلاف الالهين فان كل واحد منهما اذا لم تنفذ ارادته كان تعجيزا له وهذا
لا يستقيم منهم فان عندهم ما كلف الباري عبيده لا يصح ان يفعله ولا يصح
ان يكرههم عليه وانما ارادوا ان يخلق للخلق اية تظل لها الرقاب خاضعة
وهذه الآية لا تلجئ الى الفعل فانه لا يصح اكراه العبد على ما امر به عندهم فالالجاء
اذا انذكر تحقق الموعظة ورب عبد يعلم الله انه لا يرعوي ولا يتعظ
ولهذا تحقق من اصلهم ان من العبيد من علم الله انه ليس في مقدوره
لطف يؤمن به ذلك العبد لانه لو كان ثم لطف يؤمن به ذلك العبد ولم يفعله له

لكان ذلك بعد الاغير لايق بحكمته وارادته الخير واذا كان ذلك كذلك فلا
يصح الالجاء بمعنى الاكراه وبمعنى الآية المذكورة الواعظة فلا يفيد فلم يتجه
الانفصال وقد الزمونا انكم اذا قلتم انه يكون ما نهى ولا يكون ما امر فقد
لزمكم مثل ما الزمتمونا وهذا فاسد فان ما امر به لو اراده لوقع ولا مانع
من وقوعه لو اراده وانتم قلتم اراده ولم يقع وفي ذلك تعجيز له وقد بينا
استحالة العجز عليه فكان بين ما الزمناهم وبين ما الزمونا تفاوت في
اللزوم ومما تمسك به اجماع السلف الصالحين على ان ما شاء الله كان
وما لم يشا لم يكن وهذا يناقض كلامهم فانه شاء الطاعة ولم تكن ولم يشا
المعصية وكانت وكذلك اجمع العلماء على ان من قال والله لاقضين دين
غريمي غدا ان شاء الله انه اذا لم يقضه لم يحنث وقضاء دينه مما يريده الله
عندهم لانه من المامورات وكل حسن مراد وكان ينبغي ان يحنث هذا
الخلاف لوجود ما حلف عليه عندهم ثم انهم قالوا في افعال الباري تعالى انه
يخلق ارادتها قبل وجودها بزمن ولم يمكنهم ان يقولوا ذلك في ارادته لفعل
غيره فانه يجوز ان يامر بفعل يتقدم الامر على الفعل بازمنة والامر لا بد
في حقيقته عندهم من الارادة فعند ذلك لم يجدوا ضابطا فاذا طالبهم
عن زمن ازلي خلق ارادة فعل الغير لم يجدوا جوابا شبهة المعتزلة
قالوا الامر بالشيء يتضمن ارادته والنهي عن الشيء يتضمن كراهته والجمع
بين كونه مرادا منهيا عنه كالجمع بين كونه مرادا مكروها اذ لا فرق بين قولك
انهى عنه وبين قولك اكرهه وهذا قد تقرر بيان بطلانه باثبات ان الامر
لا يتضمن الارادة وان مدلول صيغة افعل اقتضاء وطلب مباين للارادة
والقدرة وجملة صفات الحي وانما غلطهم في ذلك ان من مشهورات الكلام

اطلاق الكراهة على المنهي عنه وليست الكراهة المطلقة في هذا المقام صفة
تنافي ارادته وانما هي عبارة عن تعلق خطاب النهي بالفعل على وجه
يناقض طلب وقوعه واذا وضح كون الامر لا يتضمن الارادة والنهي لا يتضمن
الكراهة المنافية للارادة فاذا دليلهم تركب من مقدمتين احديهما ان كل
منهي عنه مكروه وكل مكروه غير مراد فكل منهي غير مراد واذا فسرنا المكروه
بطلب الترك فلا نسلم ان كل مطلوب الترك غير مراد فكانت هذه المقدمة
ممنوعة ولا يقدرون على الاستدلال عليها وقد بينا وجود الامر والارادة
ومباينة النهي للكراهة بالمعنى الذي نافى الارادة فقد انحلت عزايمهم
وقد استوفينا الكلام في اثبات الامر من غير ارادة في كتاب الصفات
عند تعرضنا لاثبات كلام النفس وقد ضرب الامر لوجود الامر مع كراهة
الامتثال مثلا في الشاهد وهو انه لو كان من السادة من تضرب عبده
ووقع الانكار عليه من سلطان البقعة فاعتذر له بانه يخالفه في اوامره
فلم يصدقه فاراد ايضاح صدقه بان يامره بين يديه فيراه مخالفا فيتمهد
عذره وامره فانه يفهم من قراين الاحوال طلبه واقتضاوه منه وقد
اورد على هذا اعتراضا لهم وهو انكار كون السيد في هذه الحالة المفروضة
امرا واجاب من وجهين احدهما بان قال هذا انكار الضرورة وجحد
البديهة اذ علم العبد بقراين الاحوال منه في هذه الحالة ما علمه في المحل المتفق
على كونه امرا الثاني وهو انه لو كان كذلك لم يتمهد عذره والجواب الاول اصح
اذ للخصم ان يقول على هذا الجواب اذا التبست الحالة على العبد فيتضح للملك
انه ممن يخالف الاوامر وبهذا يتمهد العذر ومما استدل به صاحب الكتاب
النسخ فانه رفع الحكم بعد ثبوته ويستحيل كون المنسوخ مرادا فان

الواجب اذا حرم فيعود المراد مكروها وهو باطل بالاجماع ولا شك في صحة
كون الشئ مرادا في وقت مكروها في وقت آخر وانما هو بنا، على ان الامر
اقتضاء الفعل في الزمن الذي توجه النسخ فيه فيلزم ان يكون مرادا في
ذلك الوقت ومكروها في ذلك الوقت وذلك محال بالاتفاق وهذا تقرير كلامه
عند ان الخصم يمنع ان النسخ رفع الحكم بعد ثبوته وسنتكلم على ذلك فيما بعد
ان شاء الله تعالى وقوله لو كان مرادا في ذلك الوقت ثم تبين بالنسخ انه مكروه
في ذلك الوقت ادى الى البدا ايضا مبني على ان النسخ رفع الحكم بعد ثبوته
وهذا متنازع فيه وقد اوردنا منازعتهم واحال بيان ما ادعى على ما سياتي
والكلام عليه اذ ذاك يبين الحق فيه **قال** ومما تمسك به الايمة
في تقرير جواز ان يكون المامور به غير مراد قصة ابرهيم الخليل عليه الصلوة والسلام
حين امر بالذبح ثم نسخ قبل الفعل وهذا واقع اذا سلم ورود النسخ قبل
الفعل لان الامر يتضمن ارادة الفعل المامور به عند الخصم فاذا نسخ قبل
الفعل تبين ان ما اريد وجوده لم يرد وجوده وهذا باطل وعند هذا
التجى الخصم الى التزام ان النسخ لا يتوجه قبل الفعل وقال على مذاق هذا
ان النسخ يتوجه على مثل الفعل المامور به ولا يرد على المامور به فاذا قرر
على الخصم جواز النسخ قبل الفعل تحقق عليه الالزام وقد استدل على جواز
النسخ قبل الفعل بقضية ابرهيم عليه وقد حاول المعتزلة الانفصال عنه
بطرق الاولى انهم انكروا كونه مامورا بذبح ولده تحقيقا وانما
راى شيئا في منامه وحكى ما راه وهذا ساقط فان فيه ابطال عصمة الانبيآء
فيما يبلغونه عن الله تعالى وقد فهم ولده انه مامور حيث قال افعل
ما تومر ستجدني ان شاء الله من الصابرين ثم حاول ايقاع الفعل معتقدا

التقرب الى الله تعالى بفعل ما امر به ولو ساغ خطا الانبيآء في ذلك لما
صحت دلالة المعجزة على صدقهم فيما يخبرون به عن الله تعالى فبطلت
هذه الطريقة الثانية قالوا امر بالتل وامرار المدية على الحلق والشد
والربط وهذا حاصله راجع الى انه لم يومر بالذبح واعتقاده الامر بالذبح
يبطل ذلك فتبطل هذه الطريقة بما به بطلت الطريقة الاولى وان زعموا ان
الامر بالذبح عبر به عن الامر بالشد على طريق التجوز فجوابه ما ذكره صاحب
الكتاب من ثبوت اعتقاده انه مبتلى ببلاء عظيم كما قال تعالى ان هذا
لهو البلاء المبين الثالثة قالوا امتثل ما امر به فانه ذبح والتام
فان كان يتوجه عليه بمقتضى ظاهر الصيغة اعادة ذلك فالنسخ تبين به
ان مثل ما فعله غير مامور به وهو حقيقة النسخ وفي هذه الطريقة تسليم
الامر بالذبح وتسليم النسخ مع القول بانه ليس نسخا قبل الفعل وقد اجاب
صاحب الكتاب عن ذلك بوجوه منها انه مخالف لظاهر الخطاب الدال على
ان النداء عقيب اسلامهما وتله للجبين ان قال قد صدقت الرويا و
هذا ضعيف فان التمسك بظاهر الخطاب لا يفيد في القطعيات الثاني ذكر
الفداء بالذبح العظيم يدل على عدم الامتثال وهذا سديد الثالث انه
امر بالذبح ولا تتحقق حقيقته الا بفصل الحلقوم والمري وفري الاوداج
مع بقائها منفصلة وهذا الجواب ضعيف ايضا فان بقاءها على انفصالها
ليس بمقدور والمامور به لا بد ان يكون مقدورا ومما يستدل به على كون
المامور به غير مراد ما تحقق من الآي في كتاب الله تعالى ان الله لم يرد
ايمان الكفرة ولم يشا هدايتهم مع انهم مامورون بذلك اجماعا ولو قال
واحد منا لعبده قد ازحت علتك وسددت خلتك ومرادي ان توقع

الخيرات مع علمي انك تعجز وتسعى في الارض الفساد كان ذلك مناقضا
وهذا القول يلزمهم ثبوته في حق الباري تعالى فانه اراد بتكليفهم اياهم حصول
الخير مع علمه انهم يعجزون ولا يطيعون وقد تمسك المعتزلة بان قالوا
الارادة تكسب وصف المراد فمريد الشر شرير ومريد السفه سفيه
وهذه دعوى لو جرى على مقتضاها لقيل مريد الطاعة مطيع ثم قد بينا ان
الارادة تتعلق بالشيء باعتبار تجدده وتخصصه بالوقت والمحل فيما يقوم
بمحل والحيز فيما يتحيز وكونه شرا او خيرا امرا وراء جهة التخصيص وهو
امر نسبي يختلف باختلاف الاشخاص وقد سبق تقرير ذلك ثم قال الارادة
ازلية وانما يكون ما ذكروه في المكتسب المتجدد الا ترى ان من اكتسب علما
بالفجور وانواع الشرور من غير حاجة ماسة اليه قد يكون شريرا فاجرا
والباري تعالى يعلم في ازله الخير والشر والسفه والظلم والجور ومع ذلك
لا يسمى بما يسمى من اكتسب ذلك فدل على صحة ما ذكرناه وبطلان ما ذكروه

فصل في ذكر الاستدلال للمعتزلة بظواهر من الكتاب على هذا
الباب لم يحيطوا بفحواها ولم يفهموا معناها منها قوله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر والجواب عن ذلك من وجهين احدهما القول بموجب الاية بناء
على ان لفظ الرضا ليس بمرادف لفظ الارادة بل لفظ الرضا خلق الثواب
عليه او ارادة الاحسان على الى من فعل الفعل الذي وقع موقع الرضا
وعلى هذا نقول الباري لا يرضى الكفر ويريده اي يريد وجوده ولا يثيب
عليه الجواب الثاني ان سلم ان لفظ الارادة يرادف لفظ الرضا غير
ان المراد بلفظ العباد عباد مخصوصون مشرفون بالاضافة الى الله تعالى
ومنها قوله تعالى وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا الآية

قالوا وجه الدليل من هذه الآية انه وبخهم على هذا القول فلو كان صحيحا
لما وقع عليه توبيخ واجاب صاحب الكتاب بانه انما ورد توبيخهم على
استهزائهم بالشرايع لانه قرع مسامعهم من اربابها تفويض الامور كلها
الى الله تعالى واستدل بسياق الآية حيث قال قل هل عندكم من علم فتخرجوه
لنا وهذا السياق لا يدل على ما ذكروه واللفظ يحتمل لما اشار اليه ثم قال المقرعون
كفرة ومعرفة الصفات فرع معرفة الموصوف والكلام فيما نحن فيه في ذكر
عموم تعلق صفة من الصفات وهذا الكلام فيه ضعف فان الجاهل بالوحدانية
القايل بالشرك لا يمتنع عليه معرفة ذات الله وصفاته وان جهل استحالة
النظير عليه ومنها قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
قال وهذه الآية من الصيغ العامة وهي مجملة عند الواقفية ظاهرة معرضة
للتاويل عند الفقهاء ولا يحتج بها في القطعيات على المذهبين ولا خلاف
ان الصبيان والمجانين غير داخلين تحت هذا اللفظ واراد بذلك الصبيان
والمجانين الذين ماتوا على الصبا والجنون من غير ثبوت اهلية العبادة
فانه موضع الاستثناء والعام اذا دخله التخصيص مجمل عند المعتزلة فلا
يصح الاستدلال به والمقصود بيان الاستغناء عنهم وانهم لم يخلقوا
لمنفعة الخالق فانه محال وانما خلقوا لان يؤل امرهم الى ان يؤمروا
بالعبادة واللام ههنا لام المآل وصيرورة الحال لا لام التعليل وهو
كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ومعلوم انهم قالوا
عسى ان ينفعنا او نتخذه ولدا فكان غرضهم من التقاطه نقيض ما آل امرهم
اليه معه ثم قد تطلق العبادة على التذلل والكل في ذل الله عز وجل اما
بالقصد واما بشواهد الفطرة فان الذل يلزمه على كل تقدير وهو معنى

العبادة المرادة وهذا المحمل اولى من حمل الخصم على نفس التقرب الى الله تعالى
بالفعل فانه يكون معناه على اصله وما خلقت من علمت انه لا يعبد الا
ليعبد ومنها قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة
فمن نفسك وهذه الآية غير مشعرة بمحل النزاع فان الاصابة التي اشعرت
الآية بها انما هي حلول النعم والضرر وليست من المكتسبات والكلام
في ذلك تدل عليه الآية السابقة فانه قال عز من قائل وان تصبهم حسنة
يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من
عند الله والخصم يقول ان افعال العباد كلها مخلوقة لهم خيرها وشرها سيئها
وحسنها فكيف يصح لهم التمسك بهذه الآية المفصلة وكان حمل اللفظ على
التفصيل فيما هو مكتسب مجمع على نفيه اما المعتزلة فيعممون صدور
الكل من العبد واما نحن فنعمم صدور الكل من الله تعالى فالتفصيل في
المكتسبات ممتنع بالاجماع فمعنى ذلك ان ما اصابك من حسنة اي من نعمة
فمن الله وما اصابك من سيئة اي من ضرر فنفسك يعني انه جزاء عملك
وقد كان كفار قريش متى اصابهم جدب قالوا من شوم دعوة محمد صلعم
على مثال يطيروا بموسى ومن معه وقد يستدلون بالآي الدالة على
زعمهم على كونه خالقا في هذا المقام كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
والمراد بها احسن المقدرين قالوا ثم العبد عند المعتزلة احسن خلقا
من ربه لانه خلق المعرفة بالله وهي احسن من خلق الاجسام ثم الآي
التي تقدمت في الهدى والضلال والختم حجة ههنا ثم قوله ولو شاء الله
لجمعهم على الهدى وقوله ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وقوله فمن
يرد الله ان يهديه من الحجج ايضا في المسئلة وقد سبق ذكر ذلك

فصل في التوفيق

التوفيق في مقتضى اللسان تهيئة العبد للوفاق
فخلق القدرة على الطاعة تهيئة لموافقة امر الله تعالى ويصح ايضا اطلاقه
على خلق نفس الطاعة فانه بها يصير موافقا للامر وصار الى ذلك بعض
الائمة من حيث راى ان القدرة الحادثة لا تؤثر في متعلقها فلم يكن لها
اثر في حصول الوفاق والامتثال وارتضى ذلك من قال ان قدرة العبد
تؤثر في حال او وجه واعتبار من حيث ان القدرة تؤثر في ثبوت الموافقة
عنده ولا شك ان القدرة على راي ابي الحسن تقارن المقدور وتتعلق به
وهي وان لم تؤثر فيه فلها الى الفعل نسبة التعلق فسميت لذلك توفيقا
لتعلقها بالموافقة والخذلان نقيض التوفيق فمن صار من اصحابنا
الى ان التوفيق خلق القدرة على الطاعة قال الخذلان خلق القدرة على
المعصية واما من قال التوفيق خلق نفس الطاعة قال الخذلان
خلق نفس المعصية والموفق على كل تقدير لا يعصي اذ لا قدرة له على المعصية
ووجود الطاعة ينافي وجود المعصية فيما وقعت الطاعة فيه اما المعتزلة
فقد اضطربت اراؤهم في معنى التوفيق واما العصمة فمعناها ما يراد
من التوفيق فقال قوم منهم ان التوفيق والعصمة عبارة عن
الدعوة والبيان والارشاد الى سبيل الحق من حيث انه اعانة على الموافقة
وهذا وان لم يأب اللفظ لغة الا انه مخالف لما اتفق عليه حملة الشريعة
فانهم اجمعوا على ان المؤمنين هم الموفقون وان الكفار لم يوفقوا والبيان
والارشاد عام للفريقين وهذا الذي منعهم ان يقولوا التوفيق خلق
القدرة على الطاعة وكان يمشي على اصلهم من حيث ان قدرة العبد تؤثر
الا انهم قالوا القدرة على الطاعة قدرة على الكفر فان كان موفق لانه

خلق له القدرة على الطاعة فليكن مخذولا لانه خلق له القدرة على المعصية
ونسبة القدرة الى الضدين عندهم نسبة واحدة وقال اخرون
التوفيق والعصمة خلق الطاف يؤمن العبد عندها ويطيع وهذا اللطف
ان كان يلجئ العبد الى الايمان والطاعة فهذا ينافي التكليف عندهم وان
كان يرغب لا يلجئ وهو باق على خيرته فهو اذا كان من صلاح العبد
فيجب رعايته في حق غيره تحقيقا للصلاح الواجب قال من صار الى
هذا الراي ليس كل عبد يؤمن عند خلق هذا اللطف بل من العبيد من يعلم الله
انه لو خلق له اللطف لم يزده ذلك الا طغيانا وتماديا في الغواية فالزم ان
الباري لا يقدر اذا على ان يؤمن جميع الخلائق وهذا خلاف الدين ومخالف
لنص الكتاب المبين قال الله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها وقال
ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة واما الخذلان فقد اختبط كلام المعتزلة
فيه وسبب اضطرابهم واختباطهم انهم احالوا ورود التكليف من غير تقدم
القدرة وكان من الواجب عندهم على الله تمكين المكلف وتيسير الامر عليه
باقصى الممكن فامتنع ان يمنعه من الامر الذي كلفه به فلما ورد من حملة
الشريعة اطلاق لفظ الخذلان وشاع في لسان الامة حمل البصريون من المعتزلة
الخذلان على الذم من الله تعالى للكفار والعصاة والتوبيخ لهم على سوء
صنيعهم وهذا فاسد فانه لو كان الذم خذلانا لكان الذام خاذلا وكنا
نحن لذمهم وتوبيخهم خاذلين لهم ولم يكن لاضافة الخذلان الى الله تعالى
في لسان الامة وحملة الشريعة معنى وكما اتفقوا على ان الموفق هو الله تعالى
اتفقوا على ان لا خاذل للعبد في مقدوره سواه ثم العرب لا تطلق الخذلان
على الذم وانما تطلقه على منع المعونة على المراشد وذهب الكعبي

ومتبعوه الى ان الخذلان محمول على قطع لطف عن العبد ثم مال من احسن
مذهب اللطف قطع الالطاف عن الكفار وصلاح الكافر في قطع اللطف
عنه وهذا سخيف فنقال له خلق اللطف للكفار ممكن ام لا فان كان
ممكنا فاصله انه يجب على الله تعالى خلق كل ممكن من الالطاف وان لم يكن
ممكنا فلم تقطع عنه شيئا ليكون به خاذلا له ثم اللطف الواجب عنده هو ما
يعلم الباري انه اذا فعله امن العبد عنده فاذا علم الله تعالى ان الكافر لا يؤمن
فقد علم انه لا لطف عنده يؤمن العبد اذا خلقه له فما الذي قطع عنه ثم التوفيق
والخذلان يطلقان في لسان حملة الشريعة على جهة التنافي والتناقض
فاذا كان خلق التوفيق خلق اللطف فيلزم ان يكون الخذلان قطعه
وما لا يمكن لا ينقطع وعلى راي الاولين لا تنافي ولا تناقض بينهما فانهم
حملوا التوفيق على الارشاد والبيان والخذلان على الذم والتوبيخ وهذا
واضح للمتامل فتبين ان التوفيق انما هو خلق القدرة على الطاعة و
الاعانة عليها والخذلان نقيضه والعصمة هي التوفيق بعينه وان كان
بالنسبة الى حفظ العبد عن معصية مخصوصة كان توفيقا خاصا وان
كان حفظا عن المعاصي كلها كان توفيقا عاما **فصل** اتفق
اهل الملل على ذم القدرية ولعنهم ولا شك في ورود الاخبار في ذمهم
وقد اورد ما روي عن النبي صلى الله عليه القدرية مجوس هذه الامة وهذا
الحديث رواه ابو داود وقال الدارقطني الصحيح انه موقوف
على ابن عمر ووجه تشبيههم بالمجوس ان المجوس جعلوا للخير فاعلا
وللشر فاعلا ومنعوا صدور الشر عن النور وهم منعوا نسبة الشر الى
الله تعالى واضافوه الى ابليس تسببا وسعيا والى العباد مباشرة

وفعلا

ثم لا ننكر استفاضة ذمهم في الصالح السلف فقد صح ان ابن عمر قال
القدرية مجوس هذه الامة ان مرضوا فلا تعودوهم وان ماتوا فلا
تشهدوهم وقد رواه ابو داود حديثا وقد روى مسلم في صحيحه تبري
ابن عمر منهم وقد زعمت المعتزلة انهم ليسوا قدرية وقالوا لاصحابنا
انتم القدرية لانكم اضفتم القدر الى الله تعالى وقلتم الخير والشر بقدرته
والنسبة الى من اثبت المعنى اقرب من النسبة الى من نفاها فنقول هذا
لفظ الحلقة سلف هذه الامة وشاع في عصرهم وتعرف مرادهم في اطلاقهم
بما شاع عنهم ارادته فهم اولى بتفسير لفظهم الشايع عنهم فما رواه مسلم
في صحيحه قول رجل لابن عمر ظهر قبلنا قوم يتقفرون العلم ويزعمون ان
لا قدر وان الامر انف فقال اعلمهم انهم برءاء مني واني بريء منهم
ولا شك انهم القائلون بان القدر انف فان الارادة المنسوبة الى الباري
حادثة والافعال الصادرة من العبيد على حسب اراداتهم وايثارهم و
منها ما يقع والباري لم يرده ولم يقدره والانف المستفتح يقال روضة
انف اي لم ترع بعد وكاس انف اي لم يشرب فيه بعد قال الله تعالى
ماذا قال انفا اي الساعة فهذا ابن عمر تبرا ممن قال لا قدر ثم
روي عن ابيه عمر بن الخطاب رضه قال بينا نحن عند رسول الله صلعم
اذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا نرى عليه
اثر السفر ولا يعرفه منا احد حتى جلس الى النبي صلى الله عليه فاسند ركبته
الى ركبته ووضع كفه على فخذه وقال يا محمد اخبرني عن الاسلام
ثم ساق الحديث الى ان قال فاخبرني عن الايمان قال ان تومن بالله
وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتومن بالقدر خيره وشره

القدرية

ثم ذكر تمام الحديث وروى مسلم عن طاوس قال ادركت ناسا من اصحاب
رسول الله صلى الله عليه يقولون كل شيء بقدر قال وسمعت عبد الله بن عمر
يقول قال رسول الله صلى الله عليه كل شيء بقدر حتى العجز والكيس وروى
مسلم في صحيحه ايضا عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه قال تحاج آدم
وموسى فحج آدم موسى فقال له موسى انت الذي اغويت الناس واخرجتهم
من الجنة فقال له آدم انت الذي اعطاك الله علم كل شيء واصطفاك على الناس
برسالته قال نعم قال افتلومني على امر قد قدر علي قبل ان اخلق
وروى مسلم ايضا عن ابي هريرة قال كتب على ابن آدم نصيبه من الزنا
مدرك ذلك لا محالة العينان تزنيان وزناهما النظر ولو شرعنا ننقل
من كتب الحديث الصحاح ما قالت الصحابة في ذلك لطال ولا خفاء بتواقحهم
في اضافة نبز القدر الى خصومهم والله ولي العصمة والتوفيق

باب في التعديل والتجويد

قال عدلته اذا نسبته الى العدل وجورته اذا نسبته الى الجور واتفق
اهل الملل على وجوب العدل لله واستحالة الظلم والجور عليه وانما الكلام فيما
يسمى عدلا وجورا والكلام في هذا الباب يتشعب فالمعتزلة بنوا الكلام
فيه على فروع اصلها التحسين والتقبيح ولما بنينا على ابطاله في العقل
لم يرد ما ذكروه جورا ولا ان العقل يقتضي ان ما يشيرون اليه هو العدل
بل العدل عندنا وضع الشيء في محله ومن فعل ما له ان يفعله فليس بجائر
وحق الجائر ان يميل عن الحق اللازم له واذا لم يلزم الباري شيء لم يلزم
ان يكون ما عد في حقنا جورا ان يكون في حقه جورا فلهذا ابتدا بالكلام
على ذكر تحسين العقل وتقبيحه ثم يندرج في هذا الباب الصلاح

والاصلح واللطف وايلام البرايا وقبول التوبة من العاصين وتعذيب
العصاة المصرين واثابة المطيعين كل ذلك داخل في هذا الباب

فصل قال العقل لا يدل على حسن شيء ولا على قبحه
في حكم التكليف وانما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع و
موجب السمع **قلت** في هذه العبارة تسامح فان قول القائل لا يدرك
به وانما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع قد يوهم ان الشرع
دليل على القبح والحسن وهما راجعان الى الامر والنهي وهو الشرع بعينه
ولا بد من البحث عن محل النزاع ليفهم توارد النفي والاثبات على محل
واحد ويصح انقسام القول فيه الى الصدق والكذب فنقول القبح
قد يطلق على ما لا يلايم الطبع والحسن على ما يلايمه كالذي يشار اليه في الصورة
الجميلة والقبيحة وليس هذا محل النزاع فان هذا يختلف باختلاف
الاغراض والشهوات وفاقا وقد يطلق الحسن على ما استحث عليه
بالعقوبة على تركه والثواب على فعله وبهذا الاستحثاث عندنا لا يدرك
الا بالشرع اذ الثواب والعقاب جائزان ولا يهتدي العقل الى وقوع
الجائزات ويدرك ذلك في بعض الافعال عندهم عقلا وقد يطلق القبح
والحسن على ما يتعارف قبل الشرع من الميل الى الفعل والنفرة عنه و
المعتزلة يدعون ان ذلك العقل على الفعل ونحن نرى انه مما جبل عليه
الخلق من شهوة ما ينفعه وكراهة ما يضره ثم زعمت المعتزلة والخوارج
والكرامية والروافض والبراهمة وغيرهم ان العقل انما يستحث على
الفعل لانه على صفة في نفسه لاجلها يحث على فعله واضطربت المعتزلة
في هذه الصفة فذهب قدماؤهم الى انها صفة نفسية وذهب متاخروهم

الحيوان خ

الى انها من الصفات التابعة للحدوث ثم قالوا انما ينهى الشرع عن الفعل
لانه على صفة في نفسه لاجلها يقبح او لانه يؤدي الى مستقبح في نفسه
وزعموا ان من المستقبحات ما يدرك بضرورة العقل ومنها ما يدرك
بنظره ومنها ما تقصر العقول عن ادراكه فلا تدركه لا بضرورة ولا بنظر واصل
هذه المسئلة اخذه المعتزلة من الفلاسفة فانهم قالوا العلم محمود
لذاته والجهل مذموم لذاته وساير الافعال عندهم ليست محمودة لذاتها
ولا مذمومة لذاتها بل لعوارض تعرض بالنسبة اليها فاخذ المعتزلة هذا
المذهب في العلم والجهل وعدوه الى ساير الافعال وعبر بعض الناس
عن مذهب القوم بان قال عندهم انه يدرك الحسن والقبح عقلا من غير
ان يتوقف على اخبار مخبر وليس في هذا افصاح على انهم يردونه الى صفة
نفسية او صفة تابعة للحدوث او غير ذلك فنقول هذا الحسن
والقبح الذي اثبتموه اما ان يرجع الى عدم او ثبوت ومحال ان يرجع الحسن
والقبح معا الى عدم لتقابل الحسن والقبح على جهة التناقض ولا يتناقض
نفيان فلا بد ان يكونا ثبوتيين او احدهما ثبوتا والاخر نفيا وفي كل لا ثبات
اما ان يتعقل بالنظر الى الافعال فحسب من غير ان يتوقف على اضافته
لامر آخر او لا فان انعقل لا بالقياس الى امرين فهو اما معلل او غير
معلل وما هو معلل يستدعي ان تقوم علته بالمحل الذي ثبت له وذلك
يقتضي القيام معنى بالافعال والمعاني لا تثبت لها احكام المعاني وما
ليس بمعلل فهو واجب وحقه ان يشترك فيه المتماثلان سواء قلتم
يجب في الوجود والعدم او في الوجود دون العدم فلا بد من تساوي المثلين
فيه ونحن نرى ان القتل ابتداء والقتل قصاصا متماثلان

والافعال خ

وان هذا القتل لو لم تسبقه قتلة لكان هو بعينه جناية محرمة ومع
تماثلهما حكمنا بان احدهما حسن والآخر قبيح وكذلك الوطئ المسبوق
بالعقد لو قدرنا انه غير مسبوق بالعقد لكان قبيحا وان قال
الخصم انه امر اضافى لا يتعقل الا بامر آخر وذلك الامر الآخر ان كان
لازما له فيلزم مثله وان كان غير لازم له فيصح ثبوته بدونه وعند ذلك
يلزم ان لا يدرك بالعقل فان وقوع الجايز لا يدرك بالعقل فهذه مباحثة
قبل الخوض فى الجدال تبين فساد المذهب فان قالوا نريد به انه امر
اضافى وهو نسبة الذم والعقاب الى الفعل او نسبة المدح والثواب الى
الفعل قلنا ان وجب المدح والثواب والذم والعقاب عليه فيجب
على مثله وان لم يجب فوقوع الجايز لا يدرك بالعقل فلا بد من شرع
وكذلك كل شئ ينسب الى الفعل ويضاف اليه فيتجه فيه هذا التقسيم
ثم قال لهم صاحب الكتاب ما ادعيتم الضرورة فيه فانتم فيه منازعون
ولا يقع النزاع من عدد التواتر فى الامر الضرورى ونحن نزيد على
هذا العدد ونحن مصرون على هذه المنازعة وذكر انفصالهم عن ذلك
بانهم قالوا انما خالفتم فى المأخذ كمخالفة الكعبى فى مستند العلم بخبر
التواتر انه ضرورى فيقول هو نظرى مع اعترافه بانه يفضى الى العلم
واجاب عنه من وجهين احدهما ان ما اثبتوه من الحسن والقبح فى الجهل
والعلم والصدق والكذب يرجع الى صفة نفسية او صفة تابعة للحدوث
ونحن ننفى ذلك وما نثبته نحن فى ذلك يرجع الى تعلق الامر والنهى
وهو من كلام النفس وهم ينفونه فالاختلاف فى اطلاق العبارة مع
الاختلاف فى نفس المعنى غير نافع فى هذا المقام الجواب الثانى

ن

هو ان ايلام البرايا من غير جرم سابق ولا عوض لاحق حسن لو صدر
من الله تعالى عندنا وعندهم لا يحسن بل هو قبيح يستحيل صدوره منه
عندهم وهو مما ادعوا فيه الضرورة وخالفناهم فى ذلك والجواب الاول
اعم واولى ومما نبرهن به على هذه القاعدة ان نقول كل من تساوت
الافعال بالنسبة اليه لم يقبح شئ ولا يحسن فى حقه والبارى تعالى
قد تساوت الافعال بالنسبة اليه فلم يقبح شئ ولم يحسن فى حقه تقرير
الاولى ان نقول التحسين يستدعى ترجيح الفعل على الترك والتقبيح يستدعى
ترجيح الترك على الفعل والتساوى ينافى الترجيح وبيان تساوى الافعال
بالنسبة اليه هو انه سبحانه يتعالى عن النفع والضر ولو قدرنا فعلا لا
يلحقنا به ضرر ولا يفوتنا بتركه نفع لم يقع استحساننا على فعله وتركه
وجميع الافعال بالنسبة الى الله تعالى كهذا الفعل المفروض بالنسبة الينا
وايضا فانه لو لم يتساو الافعال بالنسبة اليه لكان وجودها منه اولى
من ان لا يوجدها وذلك يؤدى الى ان يكون كماله بافعاله وهو كامل بذاته
واوصاف جلاله لا بافعاله فتبين انه لا يحسن شئ ولا يقبح فى حقه
ومما ناقضوا فيه انهم زعموا ان الكذب قبيح سواء عقبه نفع او لا ثم
قالوا الالم الذى يعقبه نفع حسن بخلاف الالم الذى لا منفعة فيه
فنقول لهم لم حسنتم الالم للنفع ولم تحسنوا الكذب لذلك والكذب
منه ما فيه منفعة عظيمة كما لو قدرنا شخصا واقفا على فوهة طريق
اجتاز به نبى وامته واتبعهم ظالم فاستخبره عن طريق ذهابهم فالصدق
سعى فى افنائهم والكذب طريق تخليصهم منه فما وجه تقبيح هذه الكذبة
فلما ورد هذا السوال على بعض متاخريهم قال فان الكذب المشتمل

على منفعة تربى عليه حسن وطرد ما قالوه في الالم في الكذب فقيل له
الكذب خبر يتعلق بالشيء على خلاف ما هو عليه وهو من اقسام الكلام
وهو من الاسماء الراجعة الى الافعال فيلزمكم تجويز ان يفعل كذبا
نافعا يكون به كاذبا فان كل شيء حسن يصح من البارى فعله فاذا كان
الكذب في الصورة المفروضة قبيحا وكان حسنا فتجوزون فعل الحسن فوقع
عليه السوال ومما يرد عليهم لزوم تقبيح افعال البهايم والصبيان
فان صفة نفس الفعل والتابعة للحدوث لا تختلف باختلاف من صدر
الفعل منه والالزامات فيها كثيرة وفيما ذكرناه مقنع شبهة الخصوم
فيما تمسكوا به ان قالوا لو كان القبح والحسن من الشرع لما ادرك ذلك
من لا يعلم الشرايع ومعلوم ان البراهمة مع انكارها الشرع قبحت
وحسنت وعلموا حسن شكر المنعم وقبح الكفران ولا يخفى على احد من
العقلاء لو لم يرد الشرع تحسين انقاذ الغرقى وحفظ الهلكى و
تقبيح السعي في اهلاكهم من غير جريمة وكل ذلك معقول لو لم يرد شرع
ولم يستقر سمع ومنكر ذلك في حكم المعاند ويكفي حجة على من يخالف اجماع
العقلاء على مناقضته وهو دليل على مخالفة المعقول وانكار ضرورات
العقول والجواب ان نقول اقدام البراهمة على التحسين والتقبيح
لا حجة فيه الا بعد ثبوت ان ما اعتقدوه في ذلك من قبيل ما علموه وتيقنوه
وهذا ممنوع بل جهلوا كجهل الخصوم فلا استرواح الى ما اعتقدوه في ذلك
اليس قد اعتقدوا قبح ذبح البهايم وايلامها لمنافع الاشخاص البشرية
وهم في ذلك جهلة بالاتفاق فامرهم عندنا في اصل التقبيح كامرهم عند
الخصوم في تفصيل ما يقبح ثم قد يكون ما صار اليه البراهمة واعتقدوه

بناء على نفرة وشهوة ثابتة في الجبلات واعتقدوا ان استحثاث
الشهوة من قبيل استحثاث العقول مع انهم لم تثبت عنهم عزو ا
ذلك الى الله تعالى وحكموا بانه قبحه وحسنه ثم شيوع هذه المقدمة عند
الخصوم لا يلزم ان يكون يقينية فان المعتقدات المشهورات يعتقد
فيها ذلك وليس القول بها يقينيا بل قد ينزل الانسان من حين صغره يتوا[تر]
على سمعه من تاديب المودبين وتعليم الاستاذ حسن هذا والحث عليه
وقبح هذا والتحذير منه فيرسخ في ذهنه ذلك ولو اهتدى لعلم انه نظر مصلحي
تعارف العقلاء الحمل عليه توسلا الى تحصيل منافعهم وسعيا في نيل
مراشدهم فان قالوا فالعقول تحث على تحصيل المصالح ونيل المراشد فقد
اعترفتم بالمسئلة قلنا لا نسلم ان العقول تستحث وانما العقول تدرك
وفي جبلات الحيوان من شهوة المنافع وكراهة المضار ما يستحث على
تحصيل احدهما والهروب من الآخر اليس كل حيوان يهرب من مضرته ويتقي
من عدوه المهلك له ويالف لجنسه فاذا كان هذا حكم البهيمة مع عدم
العقل فكيف يجعل من خصايص حكم العقل نعم من المصالح ما لا يدرك الا
بالعقل فيكون تحرك الشهوة الى جهته مشروطا بادراك العقل له ثم المنافع
والمضار انما لزمت للافعال بمجرى العادة وهي حوادث يخلقها الرب
عقيبها وليس لفعل حكم ان يولد فعلا آخر وقد سبق الكلام على ابطال
التولد ثم الكلام مدار على ان نعلم بقضية العقل ان الله تعالى يثيب على هذا
ويمدح ويلوم على الآخر ويعاقب وفيه وقع النزاع ولم يلزم من هذا
الاستحثاث لو سلم جدلا انه من العقول ادراك حصول الثواب والعقاب
والمدح والذم من العقل بل من الجايز ان يعاقبه على ترك تحصيل منفعته

ومن الجائز ان لا يعاقبه فان الباري تعالى لا يتضرر بحقوق الضرر بنا
ولا ينتفع بما يحصل لنا من المصلحة والكفر والشكر في حقه سيان والمشكور
منا قد يتألم بالكفران فيعاقب من المه بذلك والباري تعالى لا يضره كفر كافر
ولا ينفعه شكر شاكر فمن اين يلزم مجازاة الشاكر بالثواب والكافر
بالعقاب فان كان ذلك ماخوذا من قياس الشاهد على الغايب فما ذكرناه
فارقا يقدح في الجمع على تقدير تسليم صحة القياس شبهة اخرى لهم
قالوا اذا قدرنا للعاقل غرضا يحصل له بتقدير الصدق والكذب على حد
سواء فالعقل يرجح جانب الصدق على جانب الكذب فلولا انه على صفة ترجح
لما تقتضاه العقل مع تساويهما بالنسبة الى الاغراض جلبا ودفعا والجواب
من وجوه الاول ان الكذب الذي لا فائدة فيه قبيح عندكم ضرورة وفي
الصورة المفروضة لا فائدة للكذب فيكون استدلالا منكم على ما ادعيتم فيه
الضرورة ويمكنهم الانفصال عن هذا بان يقولوا لا ندعي الضرورة الا فيما عري
عن الفائدة من الكذب وهذا يفضي الى غرض وحصول الغرض منه يصير
يحتاج الى نظر في الحاقه لما قبح ضرورة وقد اورد صاحب الكتاب هذه الشبهة
في الاستدلال لهم على كونه ضروريا واجاب عنها بهذا الجواب وهم لا
يدعون الضرورة في قبح كل كذب وانما يدعونه في غير ما يفيد واما المفيد
فيلحق بغير المفيد بمسلك لهم نظري الجواب الثاني ان الكاذب
متعرض للملامة عرفا وشرعا فكيف يمكن دعوى التساوي بينهما واورد
صاحب الكتاب هذا الجواب في معرض تناقض القول من القوم فان العقل
عندهم يوجب ذم الكاذب ومدح الصادق فكيف يفرضون التساوي في
موضع يوجبون الترجيح والخصم انما فرض استواءهما في جهة قضاء الحاجة

وتحصيل الغرض ونقول لو لم يترجح احدهما من جهة العقل لما كان الاستحثاث
على احدهما اولى من الاخر الا انه يقال لم الاستحثاث بناء على خوف الملامة
والانسان بجبلته يكره توجه اللوم او العقوبة عليه فلم يلزم ان يكون
للعقل استحثاث عليه لصفة فيه وانما ينفع الخصم اذا عري الفعل عن
جميع جهات الضرر والنفع ورجح العقل وهو محل النزاع الجواب
الثالث قال صاحب الكتاب اذا حكمتم ان العقل يتقاضى الصدق
فيلزم خروجه عن حكم التكليف فان الملجا عندكم لا يصح تكليفه بما الجئ اليه
وهذا الجواب ضعيف فانهم يقولون تقاضي العقل ليس فيه الجاء بل حكمه
حكم استدعاء الشرع الفعل واقتضائه وعندكم لا يكون ذلك الجاء الجواب
الرابع هو انكم انما فهمتم هذا الاستحثاث بعد ورود الشرع ولما استقر
في اذهانكم ذلك وتربيتم على ما استقر في الشريعة من اللوم على الكذب والمدح
على الصدق اعتقدتم ذلك من مقتضيات العقول اعترضوا على هذا الجواب
بان قالوا ان القدر الذي اعتقدناه قد اعتقده من لم تبلغه الشرايع
ولم يستند في حكمه في عقله قلنا لعله راى في قوم يعتقدون اللوم عليه
فاستقر ذلك في ذهنه فاعتقد انه من مقتضيات العقول وليس من لازم
التعارف فيما بيننا جريانه في حكم الله ووجوب ذمه على الكذب ومدحه
على نقيضه فان فرضوا المبالغة في التصوير الى ان قدروا شخصا لم تبلغه
الشريعة ولم يترب بين اقوام يتعارفون ذلك فلسنا نسلم ان عقله يتقاضى
الصدق والحالة هذه وليس التحقيق في دفع هذه الشبهة الا منع الاستواء
في حق من عرف الشرع وربي في قوم يتعارفونه ومنع الترجيح عند فرض
عدم هذه المرجحات فافهم ذلك شبهة اخرى لهم قالوا لو لم يدرك

التحسين والتقبيح عقلا لما فهم عند ورود الشرع فان مخاطبة المكلف بما لا
يفهم حقيقته لا يجوز ولا يفيد معنى والجواب ان ادراك حقيقة القبح
والحسن قبل ورود الشرع لا نزاع فيه وانما ثبوته بغير الشرع هو الممنوع
وبيانه ان حقيقة الامر والنهي وتعلقهما بالافعال امر معقول مفهوم
قبل الشرع ويجوز وروده قبل الشرع ولو لم يكن معقولا لما حكم عليه بالجواز
ولم يلزم من تجويز امر ما ثبوته وهذا كالنبوات فانا نحكم بجوازها قبل ورود
ها
ولا يصح الحكم بالجواز الا على مفهوم الحقيقة ولا يلزم من فهم حقيقتها قبل
وجودها اعتقاد ثبوتها قبل كونها شبهة اخرى لهم قالوا العقلاء يستحسنون
انقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون الظلم والعدوان وانكار
ذلك مكابرة مع ذهولهم عن هذه المستندات التي ذكرتموها ولو كان ما
ذكرتموه من السمع مدركا لما فهمه من ذهل عن المدرك والجواب
ان ميل الطباع الى الاحسان ونفرتها عن الاساءة والتذاذها بالشكر و
نفرتها من نقيضه لا ننكره ودعواكم ان هذا من استحسان العقول ممنوع
ولو سلم لهم ذلك تنزلا فلا يلزم منه ان الله يلوم عليه ويعاقب ويمدح
على نقيضه ويثيب وهو محل النزاع وان اخذتم ما تنازعنا فيه مما تعارفه
العقلاء فليس بلازم والدليل على عدم اللزوم انا نتعارف ان من خلا ورأى
عبيده يموج بعضهم ببعض ويتعدى بعضهم على بعض وهو قادر على منعهم
من فجورهم وتعديهم واعرض عنهم لعد ذلك من اقبح الامور عليه ولم يلزم
مثله في حق الله سبحانه فانه يرى العبيد والاماء في فساد قد نهى عنه وحذر
منه وهو قادر على منعهم ولا يمنعهم مما تجمح عليهم فدل الحال بهذه
على ابطال جريان اللزوم الذي ذكروه اعتذر صاحب الكتاب عن تقديمه

الكلام في شبههم على نصب الدليل في خلاف ما اشرنا اليه في بحثنا فان
للخصم لما ادعى الضرورة في هذه الامور التي تنازعنا فيها دعت الحاجة
الى بيان فساد ماخذه ثم نتكلم بعد ذلك في حجتنا واستدل بان قال
القبح والحسن اما ان يرجع الى ذات المقبح او الى صفة نفسية او لا الى ذاته
ولا الى صفة نفسية والقول بانه يرجع الى ذاته او الى صفة نفسية يلزم منه تساوي
المثلين في الحسن والقبح وقد قررنا فساده والقول بانه يرجع لا الى ذاته
ولا الى صفة ذاته فاما ان يرجع الى تعلق الامر والنهي او لا يرجع ورجوعه
اليه هو المطلوب وعدم رجوعه اليه ينفي اختصاصه به ويحتاج ههنا
الى مزيد تقرير فنقول هذا الزائد على تعلق الخطاب وليس بصفة نفسية
اما ان يكون نفيا او اثباتا والنفي لا يتقابل فيه النقيضان والاثبات
اما ان يختص بما حكم فيه بالقبح او لا يختص وعدم الاختصاص يلزم منه انتفا
الحكم وثبوت الاختصاص به يلزم ان يكون صفة وهي نفسية او معنوية
ووجه انحصار الصفة اما ان تعلل او لا تعلل فغير المعلل صفة نفسية
والمعلل صفة معنوية والافعال يستحيل ثبوت احكام المعاني لها والصفة
النفسية لا تقبح فانا فرضنا في هذا الطرف ان لا يرجع الى ذاته ولا الى صفة
ذاته وقد يقولون بصفة وراءها وهي الصفة التابعة للحدوث ووجه
ابطالها هو وجه الابطال في الصفة النفسية وقد سبق ايضاحه بما يغني
عن اعادته واذا بطلت هذه القاعدة بطل ما يستند اليها ويتعلق بها
من مسائل هذا الباب وقد اشبعنا القول فيها لمسيس الحاجة اليها والله
الموفق للصواب

فصل في المقدمة الثانية التي وعدنا بها في ترجمة كلامه تشتمل
على الرد على من قال ان العقل يدل على وجوب واجب وهي مندرجة

تحت القاعدة التي سبق تقريرها والكلام في هذا الفصل كما ذكر في قسمين
احدهما في دعواهم نفي الوجوب على العبد عقلا والثاني في دعواهم الوجوب
على الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا اما القسم الاول فربما يدعون
فيه الفروع والكلام فيه كما سبق في المسئلة السابقة واذا قالوا بان شكر
المنعم واجب عقلا فما خذهم الرجوع الى ما تعارفه العقلاء في ذلك وقد ذكرنا
ان ذلك من المقدمات المشهورة لا من المقدمات اليقينية فنقول
لو اوجب العقل الشكر اما ان يوجبه لفائدة او لا لفائدة والقول بهما ممتنع
فيمتنع القول بالوجوب بيانه هو ان الوجوب لا لفائدة لو حكم به العقل لاوجب
كل عبث عند الخصم لغير فائدة ولان من الافعال قطعا ما لا يجب ولو اوجب
لا لفائدة لما تميز ما يجب عما لا يجب وان اوجب لفائدة فهي اما ان تعود
الى المشكور او الى الشاكر وعودها الى المشكور محال لانه لا ينتفع ولا يتضرر بل
يتعالى عن قبول النفع والضر وان عادت الفائدة الى الشاكر فهي اما عاجلة
او اجلة والعاجلة تعب ناجز والاجل معدوم الآن فهو جائز والعقل
لا يهتدي الى وقوع الجائز وانما يدرك العقل جوازه ولان النفع الابتدائي غير
واجب والمشكور اذا قال انت ما نفعتني بشكرك فمن اين يجب ان يثيبه ثم
العبد اذا ادى ما وجب عليه فمن اين يستحق الاثابة وان كان اداء الواجب
يستوجب ثوابا قيل لكم في ان الباري تعالى اذا اتى بالاثابة فقد ادى ما
وجب عليه فيستحق عوضا عن الثواب وربما بنى بعض الاصحاب هذه المسئلة
على اصلنا من ان الله تعالى هادي كل مهتد فهدايته الى الشكر نعمة فلو كانت
النعمة توجب شكرا فالهداية الى الشكر نعمة فتوجب شكرا ويتسلسل وهذا
مسلك حسن وان منعوا ان الهداية من المنعم عدنا الى تقرير ذلك بما مضى

واعلم بعد ذلك ان كل مسلك يقرر به الخصم مذهبه في هذه المسئلة فلك
مقابلته بجائز آخر فيكون ما ابداه غير متعين في طريق العقل والجائز لا يهتدي
العقل الى وقوعه بدلا من الجائز الذي يقابله قالوا اذا خطر ببال العاقل تجويز
ان يكون له رب يطلب منه شكر نعمته فان شكره اثابه وان كفر عاقبه فالعقل
يعين عليه الشكر طلبا للسلامة والامن وهذا يقابله في التجويز العقلي ان يخطر
ببال العاقل ان له ربا خلقه للترفه والتنعم وانه ملك لخالقه ولو اتعب نفسه
فيما لا ينتفع به مالكه لكان ذلك تصرفا في ملك مالكه بغير اذنه فربما عاقبه
فيكون ارتقاب العقاب على ترك الشكر كارتقابه على فعله ولا ترجيح لاحدهما
على الاخر فلا بد من سمع مرجح **قال** صاحب الكتاب ويتأيد ذلك بان
الرب تعالى غني عن شكر الشاكرين متعال عن الاحتياج فانه تعالى يبتدئ
بالنعم قبل استحقاقها **قلت** في هذا اللفظ تسامح فان قوله قبل استحقاقها
يوهم ان للنعم وقتا تستحق فيه وانه ياتي بها قبله وليس الامر كذلك فانه لا يستحق
على الله شيئا وان اريد ان الارادة اذا خصصت شيئا بوقت فقد استحق
وقوعه في ذلك الوقت فلا يتصور ان يوجد الشيء قبل وجود الوقت الذي خصصت
الارادة الفعل به فالاحسن في التعبير ان يقال يبتدئ بالنعم ولا استحقاق
واكد صاحب الكتاب هذا بضرب مثال ليبين به انه لا يجري حكم الغائب على
حكم الشاهد فيما يتعلق باستحقاق الشكر وذلك ان المشكور شاهدا يرتاح
بالشكر فينعم على من شكره واما الباري فالشكر والكفر بالنسبة اليه سيان
لانه متعال عن قبول النفع والضرر والمثال الذي ذكره ان قال لو قدرنا
شيئا يسيرا يستقبح اهل العرف بالنسبة الى المشكور ذكره في معرض الشكر
فلا يستحسن الشكر فيه كما لو فرضنا ملكا عظيما اعطى فقيرا كسرة خبز فاخذ

يطوف في البلاد وينادي على رؤوس الاشهاد بذكر نعمة الملك فيعد ذلك ازراء
وجميع النعم بالنسبة الى خزاين ملك الله التي لا تفنى ولا تنقصها العطايا دون
نسبة الكسرة الى الملك فلا يقتضي العقل فيه بوجوب الشكر ثم قال هذا
قولكم فمن خطر له الخاطران فما قولكم في الذاهل الغافل ولا سبيل الى ان يعلم
والوجوب ثابت عليه وهذا الذي ذكره ادعى انه عظيم وقوعه على الخصوم وانا
اقول الخصم لا يدعي ان وجوب شكر المنعم من قبيل الضروريات ولا يبعد
فمن ذهل عن طرق النظر ان لا يعلم وجوب الشكر وسبيل العلم به النظر
وقوله الوجوب ثابت عند الغفلة والذهول فما اراهم يوجبون شيئا على
الغافل الناسي فلا ارى هذا الزاما واقعا وذكر لهم الزاما على هذا وهو
ان قال لا بد ان يخطر ببال الغافل هذان الخاطران ورد عليهم بما
تشهد له العادة من ثبوت الغفلات في حق كثير من المكلفين عن هذه
الخواطر ثم قال في هذه الخواطر في ابتداء النظر شكوك والشك في الله
كفر فان كان الباري تعالى يخلق هذه الخواطر في قلبه ضرورة حتى لا يكون له
منها بد فالباري عندهم لا يصح ان يخلق الكفر ولا سائر المستقبحات عندهم
وان كانت هذه الخواطر مكتسبة للعبد فللعبد ان لا يقدم عليها وهو متمكن
من ذلك فكيف يصح القول بانه لا بد منها على انها اذا كانت كفرا امتنع القول
باستحسانها ووجب اجتنابها والاضراب عنها وهي الداعية الجالبة للنظر
وقول صاحب الكتاب هذه الخواطر في ابتداء النظر شكوك لا يريد به
ان الشك يجامع النظر فانه سبق منه القول بمضادته له وانما الخواطر
يبتدأ بها قبل التامل فيها فالشك اذا سابق على النظر قالوا يبعث الله
الى كل مدعو ملكا يختم على قلبه ويقول في نفسه قولا يسمعه وهذا بهت

منهم واثبات كلام لم يسمعه ذو عقل وادعوا انه مسموع للمكلف والكلام
على اصولهم عبارة عن الحروف والاصوات المتقطعة فنفي اثبات كلام خارج
عن ذلك نقض اصلهم ثم انهم منعوا توقف الوجوب على ورود رسول
واحد ثم التزموا ان يبعث الله الى كل مدعو رسولا وفي دعوة الانبياء غنية
عما هذوا به ثم قال بعد ان بينا ان الله خالق اكساب العباد فلا يستقيم
التمسك بهذه الدلالة فان العقل لا يوجب تكليف ما لا يعلمه العبد كما انه
لا يوجب التكليف بفعل الجاهل فلولا ورود الشرع بثبوت التكليف
لم يمكنا اثباته القسم الثاني في نفي الايجاب على الله تعالى ومستند الخصوم
في هذا الباب يؤول الى التحسين والتقبيح بالعقل وقد استاصلنا هذا الكلام
وابطلناه فلا معتمد لهم في هذه المسئلة فهذا القسم مندرج تحت القسم الذي
سبق عقده ولكن البحث في هذه المسئلة بخصوصها ان يطالب الخصم عن معنى
الوجوب ولا يمكن ان يريد به توجه الامر الجازم فانه محال ولا يمكن ان يراد به
لحوق ضرر على تقدير ترك ما وجب فانه يتعالى عن قبول الضرر والنفع
ولا شك في موافقتهم في نفي الوجوب بكلا المعنيين المذكورين وانما
يقولون انه واجب بمعنى ان حكمة الحكيم تتقاضا فعله ولا بد لانه اشتمل
على حسن لا يسوغ في الحكمة تركه وقد ابطلنا ان القبح والحسن صفتان
للافعال فلم يبق لهم معتصم ثم نقول القول بالوجوب تقتضي
ترجيح الفعل على الترك والافعال متساوية بالنسبة اليه على ما سبق بيان
ذلك وتقريره وما ذكروه من الحكمة المنسوبة اليه فمعناه انه عالم بالاشياء
واحكامها قادر على انشائها واتقانها ولا يعطي ذلك وقوع المقدور والمعلوم
حقيقة وما ادعوا القول بوجوبه انه يجب على الله ثواب الاعمال وقد وعد

بان يعقد له بابا ان شاء الله تعالى غير انه ذكر في هذه المسئلة نكتة واحدة
وذلك ان الاعمال وقعت شكرا للنعمة ومن ادى ما وجب عليه كيف يستحق
عوضا ومرجعهم الرجوع الى ما تعارفه العقلاء فلا سبيل الى انكاره السيد
اذا امر عبده بفعل ففعل ما وجب عليه سيده لا يستحق عوضا على السيد
في خدمته ومما يوجبه الصلاح والاصلح وسياتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى

فصل في الالام واللذات

مذهب اهل الحق قاطبة
ان الالام واللذات تقع مقدورة لله غير مقدورة للبشر والمعتزلة قالوا
بان الالام مقدورة بواسطة ايقاع اسبابها واختلفوا في سبب الالم فمنهم
من قال هو الاعتماد على العين بضرب او قطع ومال الى ذلك ابن الجبائي في
بعض اجوبته ثم رجع عنه واستقر جوابه على ان الاعتماد يولد افتراق
الاجزاء وقد يسمى هذا الافتراق الوهاء فيتولد الاعتماد يولد الوهاء والوهاء
يولد الالم فاذا خلق الله الالم في جسم بغير افتراق اجزاء ولا اعتماد فذلك
محذوري بالاتفاق وهل يجوز ان يخلق الله الما من غير سابقة جرم ولا ثواب
لاحق عليه هذا ما نجوزه نحن وهم يمنعون ذلك وليقع الغرض في ايلام
الاطفال والبهائم مع انه لا وزر لهم ولا ذنب فالثنوية قالوا الالم على كل
تقدير قبيح فلا يصدر من النور المسمى عندهم اهرمن بل يصدر من الظلمة المسماة
عندهم يزدان فالالم الصادر في حق الصبيان والبهائم هذا مستند عندهم
واما البكرية وهم فرقة ينسبون الى بكر بن اخت عبد الواحد بن زيد ذهبوا
الى ان البهائم والاطفال لا تتالم اصلا وذهبت طوايف من غلاة الروافض
وغيرهم الى التناسخ من حيث انهم استقبحوا الالام من غير عقوبة ولم يجوزوا
ما قالت المعتزلة من حسن الالام اذا اثيب عليه فجرهم ذلك الى ان البهائم كانت

من التناسخية

١٥٥

في قوالب احسن من هذه فلما اجرمت نقلت الى قوالب اخس فاذا عوقبت
فيه واستوفت جزاء جريمتها عادت الى احسن بنية ثم القوالب على رتب
في الخسة والدناءة والعلو والرفعة وتختلف الرد الى الاخس بحسب عظم
الزلة وكثرة الذنب ومن اصول التناسخية ان البهائم مكلفة عالمة
مدركة ما هي فيه من العقوبة على الزلات السابقة وصار منهم طايفة الى
ان كل جنس من اجناس الحيوانات قد بعث الله لها رسولا الى احاد ذلك
الجنس من الجنس وذهب بعضهم الى انه ليس في الموجودات جمادات وان
جملة ما يتخيله الناس جمادات فهي احياء ذوات ارواح معذبة واختلف
مذهبهم في ابتداء التكليف فقال بعضهم كلف الله الارواح ابتداء
وارتضين التزام المشقات والالام وصار صائرون الى انه لم يكلف ابتداء
وانما هو فوض الخيرة الى الارواح فالتزموا التكليف من تلقاء انفسهم
ثم منهم من وفى بالملتزم ومنهم من تعداه وذهب ذاهبون الى انه
كلف الارواح في ابتداء الفطرة ما لا مشقة فيه ثم خالف من خالف
ووفى من وفى والغلاة من التناسخية انكروا الحشر والاخرة وقالوا
لا مزيد على تقلب الارواح في الاجساد عقابا وثوابا واما المعتزلة
فانهم حسنوا الالام لاوجه منها ما ذكره الاولون من جرايم سبقت
ومنها اجتلاب نفع ومنها دفع ضرر فقالوا على هذا الاصل اذا الم الله
الاطفال والبهائم فلا بد من تعويضها على ذلك الالم الواقع بها بثواب
في الاخرة ثم قالوا العوض اللازم على الالم احط رتبة من ثواب التكليف
واختلفوا في دوام العوض هل يدوم كما يدوم ثواب التكليف ام لا وسيما
هل يجوز ان يخلق الله مثل العوض تفضلا فصار بعضهم الى ان ذلك

يمتنع كما يمتنع التفضل بمثل الثواب وصار بعضهم الى ان التفضل بمقدار
الاعواض ممكن فمن قال باستناع التفضل بمثل الاعراض حسن الالم
للتعويض ومن قال بجوازه ضم الى التعويض شرطا آخر في تحسين الالم
وهو اعتبار غير المولم بذلك وكونها جزاء للعوات عن غوايتهم وذهب
عباد الصيمري الى ان الالم يحسن بمحض الاعتبار من غير تقدير عوض .
فهذه اصول المعتزلة ثم قالوا لا يستدعي في تحسين الالم العلم واليقين
بما يحسن به الالم بل يكفي في التحسين الظن والاعتقاد ولذلك يحسن
في عادات الناس ارتكاب الكلف والمشقات لتوقع منافع زائدة و
ان كانت عواقبها منطوية عن العباد وعلام الغيوب هو المستاثر بعلمها

فصل اما قول التنوية ان الالم ظلم قبيح لعينه فهو وان كان
يبطل مذهبهم بابطال قاعدة التحسين والتقبيح الا انهم خصوا بابطال
على قاعدة العقلاء في تعارفهم فان التعارف الثابت بين العقلاء في ايلام
المسيء ومعاقبته وزجر كل جان عن جنايته بما يحذره من المضار اللازمة
بما ينزجر به لا تخلوا عنه احد من ارباب الايالات والسياسات والنظار
في وجوه المصالح والزمهم صاحب الكتاب اقدام المريض على شرب مر
الدواء فانه مستحسن في نظر العقلاء وان كان فيه الم ويلتحق بها الذم
الفصد والحجامة فانه من قبيل الدواء وهو الم ناجز فتبين ان القول
بتعميم التقبيح لكل الم لا يصح ثم قال ايضا اليس الحض على الخيرات والمنع
من تعاطي الفواحش الموبقات من مطالب العقل عندكم فاذا قالوا بلى
قيل لهم فهل على من ترك ذلك او فعل هذا من ملام فان قالوا نعم قيل
فالملام نوع الم فلم حسن وهو قبيح لعينه والقول بانه لا ايلام مسي

ولا يئي على محسن بمجانبة المعقول ثم نقول مطلق الالم ان كان
قبيحا عندكم فهل تعلمونه بضرورة العقل او بنظر ولا يصح ان يكون معلوما
بضرورة العقل اذ من لوازمه اشتراك العقلاء في العلم به ونحن نرى معظم
العقلاء يستحسنون الالام لمنافع تربي عليها وان ادعيتموه نظرا فانكم
لا تجدون الى ذلك سبيلا والمقدمة التي يذكرها القايلون بالتحسين
والتقبيح انما هي من المقبولات المشهورات عند اهل التعارف فاذا لم ينظروا
الى تعاقل اهل العرف ولم يبنوا عليها ماخذهم في التقبيح فلا يجدون الى
تقرير كلامهم سبيلا ولا يوضحون على ما يدعونه دليلا والله الموفق واما
البكرية فلا معنى لمكالمتهم فانهم جحدوا الضرورة والبديهة حيث قالوا
ان البهايم لا تتالم وكذلك الاطفال ومن جحد الضرورة فهو من طايفة
السوفسطايية فمن الناس من يعرض عنهم ومن الناس من يلزمهم النقض
وضرب الامثال وصاحب الكتاب مال الى هذا حيث فرض ضرب البهايم
وقلقها وانزعاجها عند وقوع الضرب عليها وكذلك ما يجري على الاطفال
عند ضرب المودب والمعلم الى نحو ذلك من الامثلة المضروبة في جنسه

فصل اما اهل التناسخ فانهم قبحوا الالم من غير سابقة
جريمة ولم يحسنوه لاجل عوض لاحق وقالوا القدرة على التفضل بمثل
العوض يمنع من تحسين الالم لاجل العوض وفي ذلك ما يلزم ان يكون
الالم الواقع انما يكون عن جريمة سابقة فاذا راوه واقعا بالبهايم حكموا
انها كانت لها جنايات قبل هذا فنقلت الى هذا القالب وعذبت فيه .
والمعتزلة مع تصريحهم بالتقبيح والتحسين يقولون الالم للعوض جايز
كما ان العقلاء يتعارفون فيما بينهم الالام لاجل النفع فانكار تحسين

الالم لاجل نفع متوقع مما خالف فيه التناسخية حكم تعاقل العقلاء في التحسين
والتقبيح والقدرة على مثل العوض من غير ايلام من المشكلات على المعتزلة
والكل مربوطون بهذه المقدمة المشهورة والامور المتعارفة لا تجرى
على قياس مطرد في العقول فلهذا تخبط الجميع ثم قسم صاحب الكتاب
عليهم القول فقال اذا قلتم ان الالم انما يحسن لسبق الجناية فهل
تحكمون بثبوت الالم في امتثال الامر او في فعل ما تستحسنه العقول
ام لا فان قالوا لا الم فيه كان محالا فانا نعلم ان جميع مكارم الاخلاق
وما يستحسنه العقلاء لا يحصل في مستقر العادة الا بمحاولة افعال
والتزام مشاق من اخراج مال محبوب وسعي في انقاذ هالك وغير ذلك
وذلك الالم الذي لزم هذه الحالة لم يكن مبنيا على جرم سابق وفي هذا
ابطال ما اصلوه ثم التكليف والالزام حسن وفي الالزام واعتقاد
الوجوب ما لا يخفى من المشاق وذلك لا يستدعي جرما سابقا ثم الثواب
في عادة العقلاء على الفعل الشاق فما لا مشقة فيه لا يحسن عند القائلين
بالتقبيح الاثابة عليه حتى منع المعتزلة تكليف المكره بما اكره عليه وان
قالوا انما ورد على الارواح تكليف بما تلذ لا تكليف بما يشق فيقال لهم اذا
ساغ نقض المقدمة المشهورة التي اعتمدتموها من تعاقل العقلاء و
تعارفهم في ان الثواب على المشقات لا على نيل اللذات جاز نقضها بناء
على تحسين الالم من غير جرم وان انفصلوا عن هذا الالزام بان قالوا
لم يكن على الارواح الزام وانما فوض لهم الخيرة فاختاروا بانفسهم التزام
التكليف وخالفوا فاستحقوا العقوبة قيل لهم ان كان الالم قبيحا
في نفسه فليس لهم التزامه فان شرط تحسينه سبق جريمة ولم تسبق

فلا سبيل لهم الى اختيار ما قبح في العقول ثم قال صاحب الكتاب
هذا تعريض من الحق لهم الى الالتزام الالم من غير جريمة والتعريض للقبيح
قبيح ثم نسبهم صاحب الكتاب الى جحد الضرورة في القول بان البهائم
تعقل وتفهم الخطاب عن رسولها قال ويلزم ان يقال انها مكلفة
مستدلة قائمة بسبيل الحجاج على بعضها بعضا وهم لا يابون شيئا من ذلك
ثم قال نستدل على ثبوت الشرائع فيلزم بطلان من جانب موارد الشريعة
وهذا يلزم من لم يعترف بجواز بعثة الرسل وراوا ان في العقول ما يغني
عنها فان الارواح عنده انما جريمتها المخالفة مستحسنات العقول
فيتوقف ازالة الشبهة عنهم في جواز جواز بعثة الانبياء على بطلان
هذا الاصل ثم تكلم صاحب الكتاب على المعتزلة في الوجوه التي باعتبارها
يحسن الالم فمنها القول بتحسينه بناء على جرم سابق وادعاؤهم صحة
الخلاف في هذا القسم والاولى بنا ان نحقق موضع الخلاف ههنا فان
تجويز الالم عند سابقة جرم لا نمنعه نحن قطعا بل نجوز ان يولم الله كل من
اجرم ونجوز ان لا يولمه والشريعة واردة بذلك فلسنا نمنع حسنه اذا
ورد وظاهر هذا الكلام يوهم باننا ندعي قبحه والمنع من فعله وهذا قول
بالتقبيح العقلي ونحن من القائلين ببطلانه فما محل مطالبتهم اذا الا ان
دعويهم ان العقول تستحسنه بمعنى انها تحث عليه وتستدعيه ولهذا
يوجبون العقوبة ونحن نجوزها ولا نوجبها الا ان نريد مناقضتهم على
اصولهم فقط واذا اعتمدوا تعاقل العقلاء في معاقبة من اسى وظلم فنقول
ان اردتم استحسان العقلاء معاقبة من اسا وظلم بمعنى انهم لا يقبحونه
فمسلم ان ذلك سجيتهم وان اردتم بذلك ان العقلاء يوجبون عقوبة

يعني بطلان ان الارواح كانت فاعلة
يلزم من انها ... مستدركة

فيتوقف بطلان هذا الاصل على
ازالة الشبهة عنهم في جواز بعثة
الانبياء، نخ

فهذا قد يمنع فانه على الاطلاق غير مستحسن عند العقلاء فانهم يستحسنون
العفو والصفح والشريعة وردت بذلك كثيرا وهو من مكارم الاخلاق
التي يستحقون عليها ثم قال صاحب الكتاب حيث استحسن
العقلاء العقوبة على الجرايم انما كان ذلك لان المعاقب يشفي غليله
ويدفع عن نفسه الم الغيظ والحقد ففيه منفعة المعاقب والباري
غني عن العباد لا يتضرر ولا ينتفع فلا معنى لاجراء احكام هي لوازم الضرر
والنفع في حقه وانفصلوا عن هذا الالزام بان قالوا هو وان كان غنيا
عن ان ترك عقوبتهم اغراء بالفواحش الموبقات والزمهم ان لا يقولوا
بقبول التوبة فان فيه اغراء فان المذنب يقدم بناء على تحصيل اللذة
وله مستدرك بالتوبة والانابة وهذا تمام الكلام على هذا القسم
والقسم الثاني في الالام للتعويض فيقال لهم عمدتكم المقدمة المشهورة
بين العقلاء فما بالكم خالفتم تعاقل العقلاء وهو هاهنا باطل من وجهين
احدهما ان ايلام ضعيف لتعويضه برغيف مستقبح عند العقلاء فكيف
يصح ان يولم الباري ضعيفا لاجل التعويض مع قدرته على ان يثيبهم
بمثل العوض من غير الم كما يقدر المعطي للفقير على اعطائه الرغيف بدون
ايلامه قال بعضهم لا يقدر الباري على التعويض بمثل العوض وهذا
نقض قولهم ان القدرة على الشيء صالحة لمثله واختصاص احد المثلين
بجواز الوقوع عن الآخر فيه رفع احكام التماثل ثم يلزمهم ان يقولوا ان
لنا ان نولم شخصا ونعوضه فان العوض اذا اقتضى تحسين الفعل
في حقه فليقتض التحسين في حقنا قالوا انما يحسن في حق الباري
لقدرته على التعويض وامتناع طريان العجز عن ايقاعه ونحن وان

التفضل

قدرنا عليه فاحتمال طريان العجز عن العوض قائم فيتعجل ايلامه لعوض
غير متحقق الثبوت قيل لهم فتوى العقلاء في الفصد والحجامة
وشرب الادوية المرة انما يباشرون ما يولم لرجاء منفعة مظنونة
فلم اشترطتم تعين العوض والمنفعة المظنونة مما تحسن الاقدام على
الالم واما القسم الثالث وهو الايلام لدرء ضرر اعظم منه وهذا مما
يتعارفه العقلاء في صور كقطع اليد الاكلة لدفع فوات ضرر فوات
الجملة وغير ذلك ولا شك ان من قدر على درء الضرر بدون ايلام لا تحسن
العقلاء منه ايلام شخص لدفع ضرر عنه مع قدرته على دفع الضرر بدونه
وصار في المثال كمن قدر على دفع اذا سبع ضار عن صبي يفترسه في طريق
وطريق لا وعر فيه فعدل الى طريق كثير الشوك والاذى فانه لا يستحسن منه
وحيث تعارف العقلاء تحسين الم لدفع ضرر اعظم منه انما كان ذلك
حيث تعين طريقا لدفعه ولا يقدر على سبيل يندفع به سواه فما بالكم
اثبتم ذلك في حق الباري ولم يتعين طريق دفع الضرر في الالم بالنسبة
اليه وهو قادر على دفع ذلك بدونه وهذا الزام حسن اما من ضم الى
العوض اعتبار الغير في المقتضي لتحسين الالم فانما فر من هذه الالزامات
المتقدمة الا انه يرد عليه ان العبد لو علم باخبار صادق ان الغير يعتبر
بايذاء احد ينبغي ان يحسن منه الايلام للتعويض وقد يقدم من له
سياسة من الملوك على مظالم لظنهم ان الغير يعتبر بذلك وينصلح وذلك
من المستقبح من العقلاء فهذا الامر المظنون لو علم بطريق صحته ايلزم
منه تحسين الالم من الظلمة بناء عليه مع قدرة الظالم على التعويض
وهذا مما يابونه **القول في الصلاح والاصلح** اختلف مذاهب

بدون ظ

البغداديين والبصريين من المعتزلة في هذا الباب مع اتفاقهم على صحة
القول بالوجوب على الله تعالى واضطربوا في الذي يجب فذهب معظم
البغداديين الى انه يجب على الله تعالى رعاية الاصلح لعباده في دينهم ودنيا
ولا يجوز في حكمته تبقية وجه من وجوه الصلاح في العاجل والاجل الا فعله
وهذا المذهب اخذوه من قول الفلاسفة ان الموجود في العالم هو اقصى الممكن
اذ لو كان في الممكن اعلى منه ولم يفعل لكان بخلا يناقض جود الجواد الحكيم
فقالوا هذا الموجود هو النظام الاكمل ولا يجوز اعلى منه ولما جرى البغداديون
من المعتزلة على هذا الاصل قالوا ان ابتداء الخلق واجب واذا خلق من
علم انه يكلفهم فيجب عليه اكمال عقولهم واقدارهم وازاحة عللهم وقالوا
ان كل ما ينال العبد من الامور الضرورية اللازمة عليهم فهو الاصلح لهم
واذا ارتكب العبد المعصية فهو الذي اختار لنفسه الفساد ومعاقبته حتم
واجب وهو الاصلح في حق الفاسق لانه لو لم يتيقن بالخبر الصادق انه يعاقب
ولا بد لما بغى وازدجر عن ارتكاب ما تشتهيه الانفس من الفواحش ويرغب
اليه البشر من الجرايم ومن ضرورة الوعيد الوفاء به اذ يقبح الخلف في
القول بناء منهم على ان الكذب قبيح لعينه ونحن ايضا نحيل الخلف في القول
الازلي اذا تحقق كونه خبرا عن الشيء الا انه لا نم تحقق الخبر في ثبوت
العقوبة للعصاة وانما يثبت القطع عندنا بثبوت الخبر في عقوبة الكفار
اذا توفاهم الله على الكفر والفلاسفة وان انتحلوا انه لا ممكن فوق هذا
النظام لئلا يكون بخلا في جود الجواد التزموا قدم العالم لان فوات
الفعل مع الامكان ينافي الجود وخالف المعتزلة هذا القياس واعترفوا
بالحدوث فمن لا نم قولهم ان اختصاص العالم بزمن يجوز ان يكون

قبله متعين في العقل بحيث لا يجوز في الحكمة وجوده قبل ذلك واما البصريون
فتنبهوا لهذه الغايلة فقالوا ابتداء الخلق من الله غير واجب ولا اكمال
العقول واجب نعم ان كلف الله العباد فيجب اقدارهم واكمال عقولهم لئلا
يكون تكليف ما لا يطاق وهو مستقبح واتفق الفريقان على وجوب الاثابة
على الاعمال التي هي طاعة وعلى وجوب التعويض على الالام التي لم تقع عقوبة
ضرورة تحسين الالم منه اما البغداديون فقد انكروا مع الفلاسفة ثبوت
الامكان العقلي بان الله قادر على خلق امثال ما خلق من الخير وانواع
وانواع اللطف والقول بان الواقع غاية الممكن خلاف ما حكم به العقل من
الامكان فانه لا يقف في التجويز وكيف يمكن الحكم على الواقع بالامكان
ومثله في العقل مستحيل وفي القول بافتراق المثلين فيما يجب ويجوز
ويستحيل رفع التماثل وقصر القدرة وعجز الاله عن خلق ما هو قادر
على مثله وذلك واضح في الدعوى ومنكر من القول ثم الزمهم صاحب
الكتاب ان يجب بمقتضى العقول علينا ان نفعل الاصلح لغيرنا بقدر
ما يمكننا فان الوجوب الذي ذكرتموه انما اعتمدتم فيه مستقبحات العقول
ومستحسناتها وما اخذكم في تلك المقدمة المشهورة بين العباد فكيف
تخالف الاصل الذي منه اخذت القاعدة في احكام الاله فرعه واذا اتفقتم
على ان العبد لا يجب عليه في حق نفسه ولا في حق غيره اقصى الصلاح الممكن
فكيف توجبونه في حق الباري واعتذروا بان العبد لو كلف ذلك يصير
مكدودا متعوبا مجهودا في طلب بغية المراشد والباري يقدر على اقصى
الصلاح من غير ان تناله مشقة واجاب عن هذا الاعتذار بانه
لو كان التعب والنصب فاصلا في اقصى الصلاح لكان فاصلا في اصل

الصلاح واذا كان الثواب بحسب المشقة فما يصح ثبوت الثواب ويزيد
الثواب بزيادته كيف يصح ان يجعل سببا في نفي التكليف المستدعي
للثواب واذا كان ما يناله من المشقة مغمورا عندهم بما يناله من الثواب
فما يناله من الكد والجهد مغمور بما يناله من زيادة الدرجات وعظم المنزلة
في الآخرة ثم الزمهم وجوب النوافل فانها لا بد من اشتمالها على صلاح ضرورة
الحث عليها والندب اليها ومع ذلك لم يجب واذا جوزتم في افعال العباد ما
يشتمل على الصلاح وهو غير واجب فقولوا في افعال الباري ما يشتمل على
الصلاح وهو غير واجب فان راموا فصلا بين الغائب والشاهد بما يلزم
منه المشقة على العبد فقد سبق الجواب عنه وان قالوا علم الله انه لو وجب
على العبيد ذلك لما امتثلوا وطغوا وفسدوا فالجواب ان من علم الله
انه لا يصلح ولا يمتثل بل يفجر ويكفر لحسن تكليفه لما في التكليف من الصلاح
على تقدير الامتثال وان كان لا يصلح ذلك في حق المكلف الذي علم انه لا يؤمن
ولا يطيع فلم يكن الرجوع الى الذي استقر في العلم عذرا على هذا المنهج ومما
يلزمونه على ذلك ان الله اذا علم ان العبيد لا يؤمنون فالصلاح لهم ان لا
يكلفهم وان كلفهم فالاصلح ان يعفو عنهم فان تحتم العقوبة والتخليد
في النار خسارة كل خير وعذاب دائم في مقابلة معصية وقعت في زمن
واحد غير جار على مسلك العقلاء المشهور عندهم فيما يقبحونه ويحسنونه
والقول بان التخليد في النار اصلح من العفو والتجاوز عنهم مجاحدة الضرورة
ومكابرة البديهة ثم نقول حرمان من اماته الله من الاطفال مصلحة
التكليف وما يناله المكلف من الثواب الجزيل والدرجات العلى في دار
الكرامة هل هو اصلح لهم او تبليغهم الى ذلك اصلح فان قالوا علم الله انهم

لو عاشوا كفروا فلم يوصلهم الى البلوغ قيل لهم فقد علم ان الكفار اذا بلغوا
وكلفوا فجروا وطغوا وكفروا وهم يقنعون بدون درجة الصبي فهلا
اماتهم قبل البلوغ فهو اصلح لهم فتبين ان احكام ذي الجلال لا توزن
بميزان الاعتزال ومما الزمهم ابطال نعم الباري على عبيده فانهم قد اوجبوا
عليه الخلق واكمال العقول والاقدار ومن ادى ما وجب عليه لم يستحق
الشكر وهم قد اوجبوا الشكر على النعمة وان لم يتناف القول بالوجوب
واداء الواجب مع شكر من ادى له الواجب فينبغي ان يجب على العبيد شكر
الثواب الواجب على الله تعالى والعوض الثابت عندهم في مقابلة الايلام
الذي لم تسبقه جريمة واذا امتنعوا من ايجاب شكر هذا فليمتنعوا ايضا
من ايجاب الشكر على النعمة فان الماخذ فيه واحد وان قالوا الثواب
عوض وليس على العوض عوض قيل لهم فالشكر عوض عن النعمة ايضا
فلا يستحق ثوابا على الشكر وان قالوا الشكر لا ينتفع به المشكور تعالى
وتقدس فلم يكن عوضا قيل فجميع ما يصلح العباد لا ينتفع به الرب تعالى
فلا يجب عليه شيء ولم يبق لهم الا التمسك بلفظ العوض فيقال لهم ما دليلكم
على انه لا عوض للعوض فان رجعوا الى تعاقل العقلاء في الشاهد فقد نراهم
يتعاطون تعويض العوض وان رجعوا الى انهم ينتفعون بالتعويض فليكن
ذلك فاصلا بين الشاهد والغائب حتى لا يوجبوا التعويض ثم ما ذكروه يفضي الى خرق
اجماع الامة فان فيه ابطال تفضل الباري على عبيده وان كل ما فعله بهم من النعم
الجزيلة واجب عليه ومن انكر ان الله ليس له افضال على عبيده فقد خرق اجماع الامة
وشق العصا ثم نقول لا حصر للممكنات ولا نهاية للمقدورات فما القدر الذي
تضبطونه في وجوب رعاية الاصلح فان قالوا القدر الذي علم الله تعالى ان الزيادة

تطغى وتلهى قلنا قد ابطلنا التمسك بما وقع في المعلوم مرارا فانه لو كان
مانعا من فعلا لزيادة لمنع من فعل اصل التكليف فيمن علم انه اذا كلف كفر وفجر
ولا تخلص منه ذلك قال صاحب الكتاب والقول بان الله يجب عليه جميع ما
ذكروه يفضي الى نفي الخيرة في افعاله وليس وجوب الحكمة ما يفضي عندهم نفي الاختيار
فان من الحكمة ان يختار ما فيه الخيرة لعبيده وقد تم الكلام على البغداديين واما
البصريون وان منعناهم التحسين والتقبيح كما نمنع اخوانهم فقد استاصلنا قاعدتهم
وبطل كل ما يبنون عليه وان نازلناهم منازلة المجادل المسامح قلنا لهم قد قلتم
انه يجب على الله تعالى الاقدار واكمال العقل عند التكليف واوجبتم الثواب والعوض
فما الفصل بينكم وبين البغداديين فيما اوجبوه فان قالوا اوجبنا الصلاح في
الدين ولم نوجب الصلاح في الدنيا قلنا الكل رعاية مصلحة المكلف ونيل لذاته
قليلها وكثيرها سواء بالنسبة الى رعاية مصلحته فان كان الصلاح مما هو صلاح
واجب فليجب الكل وان قالوا الصلاح الاخروي اعظم فليجب ولا يلزم من
ايجاب اعلى الامرين في الصلاح ايجاب ادناهما فنقول فاوجبوا اكمال عقله
قبل التكليف واوجبوا التكليف لانه يفضي الى صلاحه في الاخرى ونحن نعلم ان
من العبيد من لم يوصله الى البلوغ ومنهم من اوصله الى البلوغ ولم يعطه عقلا
يفهم به الخطاب فان رجعوا الى انهم في المعلوم لو اوصلهم واكمل عقولهم وكلفهم
لما امتثلوا فيلزم ان لا يكلف الكفار لانه علم انهم لا يؤمنون وقد الزمهم صاحب
الكتاب انا في الشاهد نرى ان من ملك بحرا لا ينزف وبحضرته عطشان
لاهث وهو موصوف بالجود والكرم والغليل يرويه فلا يحسن منعه منه وجميع
نعم الله تعالى الواقعة بالنسبة الى مقدوراته التي لا تتناهى دون نسبة النقطة
من الماء التي توخذ من البحر وقد منع الله عبيده اشياء من الملاذ وهذا

١٦١

الالزام ههنا لا يصح تقريره في عين ما نحن فيه فان الاصلح في الدنيا عند البصريين
لا يجب وكون جميع الملاذ الدنيوية مستحقرة بالاضافة الى نعم الله تعالى يلائم
نفي الوجوب لا اثبات الوجوب غير انه اذا كان المعتمد الرجوع الى ما يحسن
ويقبح في الشاهد فقد حسن من الباري من الامور ما لا يحسن من العبيد
فبطلت المقايسة وقد اومى الى ذلك بان قال وهذا يلزم المعتزلة اذ قبحوا
بالعقل وحسنوا فبين انه وارد على اصل القول بالتحسين والتقبيح وهذا لا يختص
بالرد على البصريين بل يعم الفريقين ولهذا قال في الكلام الذي اورده بعد ذلك
وما يختص به البصريين وان الزمونا القول بالتحسين والتقبيح نظرا الى تعاقل
العقلاء شاهدا وانهم يقبحون المنع من ذلك نقضناه بتخليد اهل النار فيها
فان في العرف يحسن العفو عمن اساء وظلم مع تعرض من يعفو الالم الغيظ
عند ترك الانتقام وحصول الراحة بالتشفي فما بال العصاة يخلدون في النار
وهو ارحم الراحمين وقد قال للبصريين اذا علم الرب تعالى ان عبدا اذا كلفه
كفر وطغى واذا اخترمه قبل البلوغ نجى فالتكليف عندكم انما يحسن لتعريض
المكلف لنيل الثواب واي صلاح له في الدين والتكليف مع العلم بانه لا يفضي به
التكليف الا الى الشقاوة وقد سبق تقرير الزامهم ما علم الله انه لا يصلح كيف
انه لا يستقبح القول بانه اراد صلاحه وضرب لذلك مثلا باب يريد صلاح
ولده وقد سبق علمه انه اذا امده بالمال وبسط يده سفه وسعى في طريق الفساد
واذا اقتر عليه صلح فيمتنع ان يمده باسباب النعمة ويقول انا اريد صلاحه
مع علمه انه يفسد بهذا الطريق وذكر عنهم اعتذارا عن ذلك بان الاب لا يحسن
منه ذلك لانه لا يحيط علما بمبلغ تعويضه له من الخير لو رشد والباري عالم
بمبلغ ما يستوجبه المكلف من الثواب لو امن وهذا هوس فان العلم

بمبلغ ما لا يحصل لا يحسن ان يكون المكلف ساعيًا في حصوله فكيف يريده لاجله
والزمهم ان النبي ملازم لدعاء من علم الله انه لا يؤمن مع ان النبي قد قام به
الدهور عن مبلغ الثواب المتوقع ثم يلزم عليه انه يحسن من لم يبلغ مبلغ
التكليف وعلم انه لو بلغه لكفر ان يسأل الله في ابلاغه ذلك حتى يكفر ويكون
ذلك طلب للصلاح لنفسه وتبين بهذا الالزام ان الباري على اصولهم لم يرد
الصلاح ولم يرد الفساد وفي ذلك ابطال القدر على اصلهم بالكلية فلم يكن
مقدرا لواحد منهما وما الزم البصريون ان الرب تعالى قادر على مثل الثواب
الذي عرض المكلف له فلا غرض في تعريضه للشقاوة مع امكان تحصيل مصلحة
الثواب بدون ارتكاب متن الخطر قالوا ما يناله العبد بفعله الذ مما يناله
من التفضل وهذا استنكاف من العبيد عن قبول منن الله في افضاله وذلك
هوس وقد اعترف البصريون ان الرب تعالى متفضل بابتداء التكليف وهو
الذي انبنى عليه الثواب وفي العادة ان الذي يجزل له الملك العطاء ويفضل عليه
باجل النعماء افضل واقرب من الذي يستاجر ويوفيه قدره وقد استنكفوا
عن قبول منة الله تعالى وادعوا ان من سبقت له الشقاوة المراد اصلاحه
وكل ذلك خلاف المعقول والله اعلم **فصل** اللطف عند المعتزلة
عبارة عن فعل يعلم الله ان العبد يؤمن عنده ويطيع ربه ثم ذكر في اثناء
الفصل انه قد يطلق اللطف مضافا الى الكفر فيسمى ما يقع الكفر عنده لطفا
في الكفر وقال في غير هذا الكتاب ان ظن بعض الاصحاب ان اللطف
عندهم مخصوص بالخير فقد اخطا فالذي ذكره ههنا هو اللطف الواجب
اذ اللطف لا يتخصص بجنس مخصوص فرب شيء يكون لطفا في حق زيد وليس
بلطف في حق غيره وليس يعنون بقولهم انه يؤمن عنده انه يستلزم

الايمان والطاعة ويلجئه حتى يكون ملجأ الى الفعل فان ذلك ينافي التكليف
عندهم وانما يراد بذلك ان انواع الرفق بالعبد بمجرى العادة ترغيبه
وتحرك دواعيه وتحبب اليه الطاعة ورب شخص ليس في خلقه ان ياتي
على هذه الصورة ويأتي بالغلظة والشدة والتشنيع بالقول عليه بما هو
فاعله فينكف عنه فذاك الرفق في احد الشخصين لطف وهذه الشدة
في حق الآخر لطف والاعانة بالرفق وتحريك الداعية تسمى لطفا حتى
ان المضل الغاوي اذا لطف بشخص ورفق به حتى قبل منه الكفر يسمى لطفا
في الكفر غير ان اللطف الواجب على الله تعالى عندهم في حق العبد هو الاعانة
على الطاعة ثم قالوا يجب على الله تعالى اقصى اللطف والتزموا على مذاق هذا
الكلام ان الله لا يقدر على خلق لطف يؤمن عنده الكافر وهذا تعجيز الاله
عن تحريك دواعي الكفرة الى الخير وقد قال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس
هداها وقال ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو شاء
ربك لجعل الناس امة واحدة الى نحو ذلك مما دل الكتاب العزيز عليه فتعالى
الله عن قول الزائغين علوا كبيرا اما اهل الحق فاللطف عندهم خلق القدرة
على الطاعة وهو الذي ذكرناه عنهم في معنى التوفيق ثم قال للمعتزلة
لم اوجبتم اللطف في الدين وهلا قلتم ان عدم الرفق وانتفاء الاعانة
اشد في المحنة وابلغ في المشقة واكد في استدعاء الثواب فينال به الثواب
الاجزل والدرجات العلى وقد اعتذروا عن هذا وقالوا المقصود ان يؤمنوا
والتنفير قبيح واجاب ان من علم انه لا يؤمن لا يتصور ان يكون
ايمانه مقصودا واي صلاح لتعريض من لا يؤمن لاستحقاق العقوبة بل
الاصلح اخترامه قبل بلوغه واستجماعه لشرائط التكليف وقد نبه بتقرير هذا
الحرف والله اعلم

كتاب النبوات

قدمه بذكر تراجم ابواب هذا الكتاب وهو حسن ونحن نتكلم على فصوله

فصل جحدت البراهمة جواز بعثة الرسل ومعظم العقلاء القايلين
بثبوت الصانع معترفون بالجواز ولا بد من البحث عن حقيقة النبوة
والرسالة فمن لم يحط بحقيقة الشي لا يمكنه الحكم عليه بالجواز والاستحالة
لما ان تكون ما علم من الجايزات متوقفا وجوده عليه فيدرك بذلك وجوبه
ولزوم ثبوته ولفظ النبوة في اصل اللسان ماخوذ من الانباء وهو الخبر عن
الله تعالى في اطلاق اهل الاصول وقيل هو من الارتفاع فيقال نبا اي ارتفع
والارتفاع عن طور البشر باختصاصه بالخطاب فقط لا بصفة تقوم به
فهو مساو للبشر في صفات البشرية مختص بالوحي انما انا بشر مثلكم يوحى الي
وزعم بعض الناس ان النبي مختص بصفة وهذا مذهب الفلاسفة فانهم يرون
ان التزكية والتحلية صقال في مرآت النفس الى ان تتهيا لما لم يتهيا له
غيره واما الرسالة فهي اختصاص النبي بخطاب التبليغ والفرق بين النبوة
والرسالة ان النبي مخاطب ويوحى اليه غير مختص بامره بتبليغ ما اوحى اليه
الى غيره والرسول مامور بذلك والوحي القاء الشي بسرعة وقد يكون ذلك
في المنام غير ان الحي الذي القي اليه ذلك لا يقوم به عرض النوم لمضادته الفهم
والعلم وقد يكون ذلك في اليقظة بمخاطبة الملك له وزعمت الفلاسفة ان
الصورة التي تخاطب النبي لا وجود لها في الخارج وانما هي من افعال الخيال و
الذي يراه في المنام واحدنا من اشخاص تحدثه وتخاطبه لا وجود لتلك
الاشخاص من خارج وانما هو شي متخيل فيحدث للنبي في اليقظة ما يحدث
للواحد منا في النوم على اصلهم فاذا فهمت ذلك فالقول في جواز شخص

يراه النبي ولا نراه لا استحالة فيه بعد القول بثبوت الصانع المختار و
قد استقر عندنا ان الادراك يجوز ان يخلق لبعض الناس دون بعض
فيما بين ايديهم غير ان العادة على خلاف ذلك وخرق العادة ممكن لا امتناع
فيه والخصم بعد فهم ما نريده من الرسالة اما ان يمنع كلاما للمرسل يبلغ
فقد سبق الكلام على بيانه واما ان يمنع تعلقه بالعبيد فحكم الامر
والنهي ان يتعلق بالمامور والمنهي ولا استحالة في تعلقه بالعبيد اذ هم
فاهمون للخطاب اهل له ولولا ذلك لم يصح ان يكونوا مامورين من جهة
واحد منهم وان منع صحة علمنا به فالباري تعالى القادر على خلق العلوم
يصح منه ايصال ذلك الينا ولا تتحكم عليه الطرق في جهة ايصاله الى افهامنا
فلم يبق لمنع انبعاث الرسل وجه وان اخذ الخصم منع ذلك مما هو مبني به
من قواعد التحسين والتقبيح العقلي فقد سبق القول في ابطاله فلم يبق له
متعلق ونحن الآن نذكر شبههم التي اوردها صاحب الكتاب و
نتتبعها بالكلام فمما ذكره عنهم ان قالوا لو قدرنا ورود نبي فاما ان
يكون ما جاء به مدركا بقضية العقول او لا يكون مدركا فان كان ما
جاء به مما يتوصل اليه بالعقول فلا فائدة في مجيئه اذ العقول مغنية عنه
فيكون الانبعاث سفها وعبثا يجل عنه الحكيم وان كان الذي جاء به
لا يدرك بقضية العقول فلا يتلقى بالقبول وانما المقبول ما ترشد اليه العقول
والجواب عن هذه الشبهة من وجوه الاول ان هذا التقسيم وان
كان حاصرا غير ان الدليل على ابطال كل واحد من القسمين غير مستند
ولا صحيح اما القسم الاول وهو ان ما يتوصل اليه بقضية العقول لا فائدة في
الانبعاث فيه وما لا فائدة فيه عبث يجل عنه الحكيم ففيه امران ممنوعان

احدهما قوله لا فائدة فيه وهذا مما ننازع فيه ونقول في الابتعاث تحقيق
ما ترشد اليه العقول اكبر فائدة وبيانه ان العقول لا ترشد الى كل المعلومات
بضروراتها وانما ترشد بطريق النظر والناس يتخبطون في النظر فمنهم من
يزل عن الطريق ومنهم من يمشي على النهج المستقيم فاذا كان فضل من عند
الله من يرشد الضال وهو معصوم فينقطع اثار الشبهة ويزيل كل ضلالة
وقد تكون فيه فائدة اخرى من الحث على مستحسنات العقول عندكم وقد
نرى ارباب المواعظ اذا وعظوا ونصحوا احدث في قلوب السامعين رقة
وذرفت عيونهم وانبعث دواعيهم الى الخير فهذا ايضا من الفوايد
ولو احال الانسان نفسه لوجد من هذا القبيل كثيرا والامر الثاني من
هذا القسم مما ننازع فيه قولهم ان ما لا فائدة فيه عبث وسفه يجل عنه
منصب الحكيم فلا نسلم ذلك فان العبث المستحيل على الحكيم هو ما يقع مع
الذهول والغفلة من غير قصد واما ما يقع على وفق المعلوم وان عري
عن صلاح العبيد فلا نسلم امتناعه عنه وليس لهم في تقرير ذلك سوى قضية
التحسين والتقبيح وقد ابطلناه ٥ اما الكلام على القسم الثاني وهو ان ما لا
يدرك بقضية العقول غير مقبول فممنوع فان ما لا يدرك بالعقل ينقسم
قسمين منه ما يأباه العقل ويحيله ومنه ما يقصر عن ادراكه فلا يمتنع ان
يرد به الشرع وتارة تكون العقول مجوزة له شاكة في وقوعه فيتلقى من جهة
الشرع العلم بوقوع الجائز وتارة لا يدرك بالعقل جوازه ولا احالته فيرشد الشرع
الى جوازه او الى وقوعه ويلزم من الوقوع الجواز واذا كان كل واحد من القسمين
لم يصح دليل على بطلانه فلم تنتظم شبهتهم ولم تصح على حد السبر فبطل احتجاجهم
وقد اشار صاحب الكتاب في الكلام عليهم بعد التنزل على مساعدتهم في تحسين

العقل وتقبيحه انه لا يمتنع تاكيدا لادلة العقول وهذا نزاع في قولهم لا فائدة في
البعثة وقولهم العقول اذا اغنت عنهم بطلت الفائدة في البعثة قال لهم فاذا جاز
ان ينصب في ادلة العقول دليلان احدهما يغني عن الثاني فما المانع من دليلين
احدهما عقلي والآخر سمعي فيما يصح ماخذه من العقل والسمع ثم يقال لهم اتعلمون
انتفاء الفائدة ام تستريبون فيه فان زعمتم العلم بانتفائه قيل لكم اتعلمون
ذلك ضرورة او نظرا ولا سبيل الى دعوى الضرورة ولا نظر يوصلكم الى العلم بانتفاء
الفائدة فعند ذلك نقول من الجائز ان يكون في معلوم الله تعالى فائدة لم تطلعوا
عليها في حقيقة البعثة ويكون من الالطاف ان تنبعث الدواعي على الابتدار
للاحكام العقلية عند البعثة ولا سبيل الى العلم بانتفاء ذلك ثم نازعهم صاحب
الكتاب في القسم الثاني وهو ان ما لا يدرك بالعقول باطل قال وبم تنكرون
على من يزعم ان ذلك يجري مجرى ما لو تقدم عليل الى طبيب يطلب منه دواء يشفيه
فانه يعلم جواز ذلك منه ولا يتميز له ما يعقبه الشفاء مما لا يعقبه فيستفيد
تعيينه منه كذلك النبي يعلم العاقل تجويز اشياء من التكليف ويشك في
وقوع شيء منها فيتعين بانباء هذا الصادق ثم قال لهم لم زعمتم ان
العقول تغني عن ابتعاث الرسل فهلا جوزتم الابتعاث لتبيين الاغذية
والادوية وتمييزها من السموم القاتلة والانبتة المضرة واعتذارهم عن
هذا الالزام بان طول التجارب يرشد اليه ذلك غير صحيح فان التجارب الى
استقرارها تفضي الى المعاطب واقتحام المضار والبيان اولى واسلم من
تعريض بعض من يجرب الى الهلكة وهذا الذي ذكره من المجوزات العقلية
فانه يجوز ان يبعث الله النبي لبيان المنافع والمضار الدنيوية ويجوز ان
يبعث لبيان الاحكام التكليفية وهي من المجوزات العقلية ويجوز ان يبعث

لبيان ما يقع في اهوال القيامة وما اعد للمصدقين من النعم وكل ذلك مما لا يعلم بضرورة ولا نظر ثم صلاح الخلق على اقسام قد يكون من باب ما تميل اليه العقول كالضروريات والحاجيات وقد يكون من باب الاستصلاح الذي لا ينضبط فيتكله الى فاطر البرية ومن يعلم ما في ضمن الاحكام التكليفية فهذا تمام الكلام على هذه الشبهة شبهة اخرى قالوا في الشرايع ما لا يليق بالحكيم من الامور المستقبحة عقلا وهو ذبح البهايم البرية عن اقتحام جرايم واوزار والجواب عن هذه الشبهة من الوجه الذي سبق في ابطال اصل التحسين والتقبيح ثم المنازعة في كون الالم قبيحا لعينه وقد الزمهم صاحب الكتاب ايلام الله تعالى الاطفال والبهايم فاذا اجازوا منه فعله جاز منه الامر به اذ صحة فعله منه تستلزم حسنه فلا يكون عندهم قبيحا لا يصح صدوره من الحكيم ومما تشبثوا به من هذا القبيل ان قالوا في الشرع الانحناء في الركوع ووضع الجبهة على الارض في السجود والهرولة والسعي وغير ذلك وهذا مما لا يستحق ان يجاب عنه فانهم في تعظيم ملوكهم يتعارفون الانحناء في الخدمة وتمريغ الوجه على الارض تواضعا للملوك فكيف يستنكرون مثل ذلك في التعبد لرب السموات والارض ثم الزمهم صاحب الكتاب بان الله يضطر بعض الخلايق الى مثل هذه الافعال واذا جاز ان يكون ذلك منه حسنا صح الامر به وان زعموا انه اذا فعله ففيه حكمة خفية فيقال لهم فاذا امر به ففيه حكمة خفية فان قالوا وما دليل الامر به من جهته ليلزم اشتماله على حكمة خفية قلنا المعجزات الدالة على صدق الانبياء يلزم منه صحة ما اخبروا به من تعلق او امر الله تعالى بما فيما ذكرناه فلم يبق لهم الا الاعتراض على وجه دلالة المعجزة وسيرد اعتراضهم في اثناء الكلام **فصل**

القول في المعجزات

ذكر ابتداء ان المعجزة لفظ يطلق على الآية الدالة على صدق النبي واطلاق لفظ المعجزة عليها فيه توسع من وجهين احدهما ان اللفظ يشعر بحقيقة العجز ولا يصح ثبوت العجز لانه ان كانت الآية ليست من جنس مقدور البشر فلا يصح العجز عما ليس بمقدور وان كانت من جنس مقدور البشر فالعجز عندنا يقارن المعجوز عنه والمعارضة منتفية فلا يصح ثبوت عجز متعلق بها فالوجه ان يقال اللفظ مستعار واريد بالعجز انتفاء القدرة كما يراد بالجهل انتفاء العلم والكلام الاول لا نزاع فيه فان ما ليس من جنس المقدور لا يصح ان يكون معجوزا عنه اما الكلام الثاني فيما هو من جنس المقدور انه ليس بمعجوز عنه لان العجز يقارن وقد تقدم في كتاب القدر النزاع في ذلك وان بعض اصحابنا يقول ان العجز يتقدم على المعجوز عنه والوجه الثاني في التوسع ان لفظ المعجز يشعر بفاعل العجز والله تعالى هو فاعل العجز فيسمى ما يفعل العجز عنده معجزا وهذا توسع لا محالة ثم قال اعلموا ان المعجزة لها اوصاف يتعين الاحاطة بها ويريد بها شرايط كونها معجزة فمنها ان المعجزة فعل الله تعالى فلا يصح ان تكون المعجزة صفة قديمة اذ لا اختصاص للصفة القديمة ببعض المتحدين دون بعض ثم ذكر في هذا الفصل ما يشكل في اشتراط كون المعجزة فعلا لله تعالى سوالين احدهما انه يجوز ان يكون المشي على الماء والتحلق في جو السماء من المعجزات لو وقع التحدي به وان وقع مقدورا للعباد وكان من افعالهم واجاب عنه بان من قال ان فعل العبد مخلوق لله تعالى وهم اصحابنا فيصح منهم ان يقولوا الحركات المقدورة معجزة من حيث فعلها الباري لا من حيث كونها مكتسبة وكذلك القدرة فيكون المعجز على هذا امرين ومال الى ان القدرة على ذلك معجزة وهذا يرد عليه ان يقال

اذا وقع التحدى بنفس الحركات الخارقة للعادة فلا يمكن ان تكون القدرة
وان كانت فعلا خارقا للعادة معجزة لان شرط ثبوت كون الخارق معجزة
ان يكون مسبوقا بدعواه اية فلا تكون القدرة معجزة الا ان يتحدى بها
النبى فاعلم ذلك السوال الثالث اذا قال المتحدى المدعى للنبوة ايتى
ان لا يقوم احد في هذا الاقليم مدة ضربها فلا شك في صحة كونها معجزة وان
لم تكن فعلا ومن هذا السوال قال الشيخ ابو الحسن رضه فعلا او ما يقوم
مقام الفعل واجاب صاحب الكتاب عن ذلك بان القعود المستمر على
خلاف الاعتياد معجزة واراد بذلك الاستغناء عن تقييد الشيخ الكلام
فى قوله او ما يقوم مقام الفعل وهذا غير مستقيم منه لوجهين احدهما ان التحدى
فى صورة الغرض لم يقع باستمرار القعود وانما وقع بانتفاء القيام والثانى
انه ان استقام له التخيل ههنا بما يقول فيما لو تحدى نبى بان يعدم الله تعالى
هذا الجبل العظيم فلا يستمر له فى هذا شىء الا ان يقول ان القدرة الازلية توثر
فى العدم وان العدم ليس بقطع الاعراض وقد صرح بما سبق فى هذا الكتاب
انه لا يصح ان يكون العدم الطارى بالفاعل فبطلت حيلته ولزم اتباع تقييد
الشيخ الشريطة الثانية للمعجزة ان تكون خارقة للعادة وبالاعتبار
الذى شرطنا ان تكون المعجزة فعلا او قايمة مقام الفعل به يشترط كونها خارقة
للعادة اذ قلنا ان القديم لا اختصاص له بالمتحدى وكذلك المعتاد لا اختصاص له
بالمتحدى ولو صح ان يدعى شخص امرا معتادا اية لصح ان يقول فى المثال المفروض
من يدعى الرسالة عن الملك آيتى ان يركب الملك على عادته فى يوم اطردت عادته
بالركوب ولا يصح ذلك اصلا وبهذا المعنى اثبتنا الشريطة الثالثة وهى سبق
هذه الاية بالدعوى فلو وقعت الاية غير مسبوقة بالدعوى فلا اختصاص لها

لتحديه ودعواه وسيقرر صاحب الكتاب هذه الشريطة بعد استيعاب الكلام
على شبه البراهمة فيما اورده البراهمة على الشريطة الثانية ان قالوا اعتباركم
الخارق للعادة فى المعجزة ربط الدلالة بامر لا ينضبط ولا سبيل الى العلم به لعدم
انضباطه فيتعذر ارد لم بثبوت المعجزة التى هى علم الصدق قالوا وبيان ذلك
ان ثبوت الشىء على الندور مرة او مرتين لا يخرج عن قبيل الخوارق واذا توالى
وتكرر كان معتادا ولا ينضبط ما يلحقه بالمعتاد من غير المعتاد فلا يعلم ما هو
الخارق والجواب ان عدم الانضباط بقدر مخصوص لا يمنع من حصول العلم
فانا نعلم ضرورة ان احياء الموتى وتقلع الجبال وصيرورة البحر فرقا كالاطواد
مما يخالف العادة ولا يسترابه فى ذلك لاجل ما ذكروه وصار كعلمنا الضرورى
بخبر التواتر وان كان مقدار عدد التواتر لا ينضبط ولا يمنعنا ذلك من العلم
الضرورى بان اخبار المخبرين عن البلاد النائية البعيدة عنا عدد التواتر
وكذلك القدر المحصل للعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وان لم يحط به وصفنا او ضبطنا
فلا نشك فى حصول العلم شبهة اخرى للبراهمة يقولون من اصلكم جواز قلب
العوايد فاذا تحدى النبى فالذى يومنكم ان الذى خرق عادته ابتداء عادة
فاذا دام وصار معتادا بطل كونه معجزة والمنفصل عن هذه الشبهة من لا
يحيط بعلم هذا الباب فقال لا يجوز قلب العوايد الى نقيضها لئلا يؤدى
الى بطلان ما علمناه من دلالة المعجزة وهذا زيغ فان خرق العوايد مقدور
واذا مثله مثل الذى فعل لا يخرجه عن جنس المقدور والا فيلزم ان يكون امران
متساويان فى المعقولية منها ويحكم على احدهما بالجواز والآخر بالاحالة
وهذا يؤدى الى انه لا يجب اشتراك المثلين فى الجايز والواجب والمستحيل
فالتحقيق اذا ان قلب العوايد جايز والتحدى اذا وقع بنفس الخارق او لا

تحققت دلالته ولا يضر دوام امثاله في وجه دلالته اذ لا ينتفي كون الاول
خارقا للعادة السابقة ولو قال النبي آيتي ان يقلب الله العادة بعادة
مطردة لكان ذلك معجزة فلم يكن لما ذكروه وجه منقدح في النظر ثم قال ان
كان هذا مما يشكل عليهم فما قولهم اذا انخرقت ودامت اعصار ودهور ولم
يتحد مثل الخارق فلا ينفعهم الروغان مع قيام الحجة عليهم شبهة اخرى
لهم قالوا قد استقر في اذهان العقلاء ما توصل اليه الحكماء من العلوم كالطلسمات
وانواع الحيل كحركة الثقيل بالخفيف وقد اشتهر في اسرار الموجودات
عجايب حتى ان من لم يعرف حكم حجر المغناطيس في جذب الحديد فراه تعجب
من ذلك في اول رويته وقضى بانه مما يخالف حكم العادة فما الذي يومنكم ان
من ادعى النبوة اطلع على علم من العلوم وظهر له من اسرار الموجودات ما اذا
اتى به لمن لا يعرف ذلك عده خارقا والجواب ان نقول هذا الذي
وصفتموه مما يلتبس بكل المعجزات او بعضها فان ادعيتم انه مما يلتبس بكل المعجزات
فقد كابرتم البداية والضرورات فانا نعلم ان احياء الموتى وقلب العصا حية
وابراء الاكمه والابرص ليس مما يدخل تحت الحيل ولا مما يتوصل اليه بغوص
في هذه العلوم وان ادعيتم ذلك في بعضها فعينوا ذلك البعض لنتكلم عليه
فان الحكم على الشيء بانه يلتبس من غير ان يشار اليه ويعلم لا يصح ثم نقول
اذا كان هذا الجنس من المعجزات مما لا يلتبس فما لا يعلم انه من قبيل المعجزات
لا يحكم بانه معجزة والكلام فيما علم انه من قبيل المعجزات وقد تقترن بالشيء
قراين تفيد العلم واليقين بان ما اتى به ليس من القبيل الذي ذكروه وقد طرد
الله عادته في حق انبيائه واصفيائه بانه يقطع عنهم هذا الوهم ببعدهم
عن ارباب هذه العلوم فشخص يخرج الى شعيب بحيث لا يتوهم فيه

(في الهامش: مما يلتبس)

مخالطة السحرة وآخر تخلقه اميا يمنعه من المخالطة لارباب العلوم وتعلم
الكتاب وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب
المبطلون فقراين الصدق المقترنة مما ترفع اللبس والمخالطون للانبياء
الباحثون عن احوالهم والساعون في ابطال دعواهم يجدون من احوالهم
ما يحيل نسبتهم الى ذلك حتى ينتهوا الى البوح بانهم في عناد في انكار نبوتهم
وجحدهم هذا مع ان في نفوس الاعداء والحسدة ما يحرك الدواعي الى البحث
والتفتيش والعادة تحيل ان يكون للشخص نسبة الى ما ذكروه الا ويعلم
ويفرع به فكيف يقع ذلك في مظنة اللبس فتاملوا ذلك ترشدوا قال
صاحب الكتاب ومن تشكك في ذلك فهو بمثابة من تشكك ان في مقع نباتا
يثمر حيوانات تكمل وتعقل في اغصان اشجار الى نحو ذلك من الامور التي يعلم
استحالتها وهذا مثال حسن مطابق والاعتماد على قضاء العادة بسعي الناس
خلف من يدعي هذا المنصب العظيم الواجب على الخلق متابعته والانقياد اليه
الى ان يحط عن دعواه وتتبين مخرقته ثم اخذ يتعرض بعد ذلك للشريطة
الثالثة وهو ان تكون المعجزة متعلقة بتصديق من ظهرت على يديه والتقدم
على مذاق هذه الشرط ان تكون واقعة بعد الدعوى والتحدي فلو وقعت
وهو صامت ساكت لم تكن لها دلالة كما اذا قام الملك في صورة المثال المعروف
فقال رجل قيامه تصديق لما ادعيته بعد قيامه فيقابله قول آخر فيقول
قيامه دليل على صدقي انا في دعوى الرسالة عنه قال وانما قلنا ذلك
لان المعجزة تتنزل منزلة التصديق بالقول كما سياتي ولا يحصل ذلك الا بعد
سابقة الدعوى والتحدي وليس من شرط التحدي ان يقول لا ياتي احد
بمثله بل يكفي ان يقول آيتي ان يفعل الله كذا فيفعله له اجابة دعواه

دليل على صدقه في مقالته ثم تعذر صدورها من مثله اذا كان يبغي معارضته له
لا بد منه لا لاجل التحدي بل لاجل ثبوت الاختصاص فان المعجزة لا بد ان تكون
مختصة بالنبي ولهذا المعنى شرطنا ان تكون خارقة للعادة واقعة على وفق
دعواه فان المعتاد وما لا تسبقه الدعوى من الخوارق لا اختصاص له به واذا كان
لا بد من الاختصاص فالخارق الواقع قبل الدعوى تتساوى فيه الاقوال وتتكافا فيه
الدعاوى واورد على نفسه هاهنا سوالا وقال اذا راينا صندوقا فارغا واقفلناه
ونعلم انه فارغ فقال النبي آيتي ان تفتحوه فتجدوا فيه ثيابا فوجدناه كذلك
كان ذلك معجزة ومن الجايز ان تكون تلك الثياب مخلوقة قبل دعواه ولم يمنع
ذلك ان تكون معجزة فكيف تشترطون ان تكون المعجزة متاخرة عن الدعوى و
اجاب عن ذلك بان قال انباء النبي عن الغيب هو آيته ومعجزته وذلك متاخر
عن الدعوى فان الشي بعد ان خلق لا يصح ان تكون آية فتعين صرف الآية الى ما
ذكر وهذا الجواب مبنا على ما تقدم من ان مقدور العبد يصح ان يكون معجزة
لانه فعل الله عز وجل ولا يستقيم ذلك على راي من يرى ان العبد تؤثر قدرته
في فعله فان الانباء عن الغيب فعل العبد عنده وقد شرطنا ان المعجزة لا بد
ان تكون فعلا لله عز وجل ثم اذا ثبت ان المعجزة لا تتقدم فالنظر الآن في
تاخرها وقد ذكر بعض الايمة ان من شرط المعجزة ان تكون مقارنة او في حكم
المقارن وراى ان استيخارها بزمن قريب لا يضر لانها في حكم المقارن و
التحقيق ان المقصود تعلق المعجزة بالدعوى فلا فرق بين القريب والبعيد
ولو قال النبي آية صدقي ان يخرق الله العادة بعد شهر كان بمثابة ما لو
قال آية صدقي خرق العادة بكذا بعد سنة او سنتين ولا ضبط في ذلك الا
ما يعد في العادة مصدقا له وعن هذا تردد الايمة فيما اذا وجد الخارق

في الاجل المضروب وعلم صدقه عند تحقق الخارق فقال قوم تبين ان قوله
اولا كان معجزة وقال اخرون انما يتحقق وجود المعجزة عند وجود الخارق
ولا خلاف ان التكليف المتعلق بالامة انما يثبت عليهم مقيدا بزمن متاخر
عن وقوع الخارق واما حمل الاولين ان قالوا ان القول هو المعجزة لانهم راوا
مقارنة المعجزة للدعوى والمقارن هو القول وفي هذا اخراج للخارق المنتظر
اذا وقع عن كونه آية اصلا مع وقوع الخارق على وفق الدعوى والتحدي
لم يضف الى القول فلا بد من هذه الاضافة والامر في هذه المسئلة قريب و
التحقيق فيها لايح ومما يتفرع على هذه المسئلة ما ذكر بعدها وهو ان ادعى
النبي آية صدقه بعد موته وهذه المسئلة انما تفرض في حق الرسول ولو كان
نبيا ولم يامر الخلق بمتابعته فيجوز ذلك واما الرسول فاذا وصف شرعه
وبلغه وقال آيتي ان يظهر بعد موتي من الخوارق كذا وكذا فهل يجوز ذلك
صرحت المعتزلة بمنع ذلك ووافقهم القاضي على ما نقل عنه الا ان ماخذ القاضي
غير ماخذ المعتزلة فالمعتزلة بنوا ذلك على القول بالتحسين والتقبيح العقلي
فقالوا لو تاخرت حجته الى بعد وفاته لكان في حال حيوته لا يجب توقيره
وتعظيمه والوفا بحرمته ورعاية حق النبوة والرسالة له وذلك منع الخلق
من الرتب السنية والمقامات العلية وهذا لا يحسن ممن وجب ان يكون
حكيما لطيفا راعيا لصلاح البرية وابطال قولهم هذا من وجهين من حيث
ابطال التحسين والتقبيح العقلي وقد سبق تحقيق ذلك وتوجيهه والوجه
الثاني انه لا يمتنع ان تكون صلاح الخلق في ذلك اذ يعلم الله من طايفة حسد
الاحيا ومنافستهم واستحكام هذا الخلق في قلوبهم فقد يتقلدون
الشرع بعد الوفات ويتلقونه بالقبول واكثر الكفرة والفجرة انما اوتوا

من حسد وحب رياسة وانفة من التبعية فلا يمتنع في المعلوم ان يكون
صلاح قوم في تاخير المعجزة واما القاضي رضه فقد ياخذ ذلك من ان النبوة
ليست صفة للنبي ولا الرسالة وانما يرجع ذلك الى تعلق الخطاب به وذلك
متنع بعد الموت فكيف تكون الآية لا تتحقق الى وقت امتناع ما هي
اية عليه وهذا ليس بشئ لانه تبين انه كان مخاطبا بتبليغ ما بلغه و
لا ينافي امتناع تعلق الخطاب به عند وجود الآية فانها تدل على ما سبق من دعواه
وقد جوزنا تاخر الآية الى زمن مضروب في حال الحيوة فيتجه ان يتاخر الى
اجل مضروب بعد الوفاة ويتبين بذلك صدقه في الدعوى السابقة وربما
قال القول بذلك يودي الى ابطال الكرامة فما من كرامة الا ويجوز ان تكون
على هذا معجزة لنبي تاخرت الى بعد الوفات فان قلنا ان الكرامة تقع من
غير تحدٍّ فيقال لعلها معجزة موعودة بعد موت النبي وان قلنا تقع بعد
التحدي فلعل من ادعى الولاية اطلع على ذلك من اخبار النبي فادعاها فكانت له
وفي ذلك تطريق لابطال الكرامات وهذا فاسد فان الكرامة ان ظهرت
بغير تحدي فالذي نلتزمه فيها انها خارق ظهر على يد من ظهر انه ولي
وليست دلالة قطعية على الولاية ولا مانع من ثبوت ما يغلب على الظن
الولاية كما لا مانع من ثبوت ما يغلب على الظن ثبوت العدالة فان وقعت
على وفق التحدي فالكلام فيها كالكلام في ثبوت معجزة نبي فانها تدل على
صدقه ولا يخفى في العادة اختصاصها به مع انا نجوز وجود الخارق استدراجا
ويكون من ظهر على يديه من اهل عداوة الله ولا يختم له بالسعادة ولهذا
كان الاولون غير مستيقنين انهم من اهل السعادة خائفين من المكر
ولو علم الولي بظهور الخارق على يديه انه ولي لامن من المكر وقد نقل

ج

عن القاضي انه جوز صدور الخارق على يد ارباب الصوامع من الكفرة استدراجا
فكيف يتمسك الآن بالكرامة على وجه تتعذر معرفتها مع انها اذا وقعت
لا يتيقن وجهها فلا وجه لما ذكره والتحقيق انه يجوز ذلك ويكون التكليف
مقيدا بزمن يعقب ظهور المعجزة وقول صاحب الكتاب ان كلفهم
قبل ظهور المعجزة فقد كلفهم شططا واذا كان تكليف ما لا يطاق يجوز
في رايه في هذا الكتاب فلا معنى لتكليف الشطط نعم ان بناء ذلك على
القول الذي صار اليه اخرا من ان تكليف ما لا يطاق غير سائغ فيتجه الكلام
ومن وجوه تعلق المعجزة بالتصديق ان لا تكون مكذبة فلو قال نبي آيتي
ان ينطق الله الجماد او يدي او رجلي فنطقت بتكذيبه فهذه ليست اية
مصدقة بلا خلاف وان قال آيتي ان يحيي الله هذا الميت فاحياه الله وقال
هو كاذب وخر صعقا عقيب تكذيبه فقد نقل عن القاضي انه قال هذه
آية مكذبة الا انه شرط ان لا تطول مدته في عودته الى الحيوة بل يموت عقيب
تكذيبه فلو طالت مدته عقيب ذلك لم يقدح ولم يوجد عن القاضي في صورة
طول المدة بعد البعثة نص لكن كلامه في الصورة مقيد بالموت عقيب التكذيب
ومفهومه ظاهرا تسليم انه لا يقدح في الصورة التي طالت مدته بعد عودته
والذي راه الامام ان ذلك غير قادح لان التحدي وقع بالاحياء وقد حصل
وهذا حي كلف ولو تحدى النبي باحياء ميت كافر وانه لا يزال مصرا على كفره
فقام وكذبه لم يكن ذلك قادحا ولان نطق الحي ليس خارقا للعادة فلا يكون
ذلك معجزة وانما الاية والمعجزة ما هو خارق على ما تقرر فالمكذب اذا غير
المعجز والمعجز غير مكذبة بخلاف نطق اليد والجماد فانه خارق فهذه
الآية المدعاة للتصديق فلا تكون مكذبة وهذا الذي تمسك به الامام

لا يتيقن ج

ج

يعترض عليه بان يقال كونه خارقا للعادة لا يكون معجزة الا بشريطة الدعوى
ولم يدع النبي في اليد انها لا تكذبني ولم يدع ايضا ان الذي يحيى لا يكذبني
فاستويا في عدم سبق الدعوى متعلقة بها فلا اثر لكونه خارقا او غير
خارق وانما يقرر كلامه ان نفس النطق في اليد والجماد مكذبا فهو نفس
الآية والنطق ههنا هو المكذب وليس المدعى اية فافترقا من جهة المكذب
هو المدعى اية الصدق في احدى الصورتين وليس المكذب في الصورة الاولى
هو المدعى اية والتحقيق في هذه المسئلة ينبنى على البحث في وجه دلالة المعجزة
وقد قرر في هذا الكتاب وفي غيره انها لا تدل دلالة ادلة العقول وانما هي
مرتبطة عند اجتماع شرايطها بالصدق ضرورة وانما اوتي منكروها من
اعتقاد نفي الصانع او اعتقاد ان الواقع ليس فعلا لله او مما يتوصل اليه
بنوع من العلوم ومن هدى للمنهج القويم وعلمها على وجهها فلا يستريب
في صدق من ظهرت المعجزة على يديه فاذا تمهد ذلك قلنا في المسئلة
ليراجع العاقل نفسه ان ما يجده من نزول هذا الفعل من الله تعالى منزلة
قوله لمدعى النبوة صدقت هل يجده ضرورة عند كون الآية الخارقة مكذبة ام لا
فاذا لم نجد علم ان المعجزة المستعقبة العلم الضروري لم يحصل وهذا ماخذ
الكلام في هذه المسئلة والى الله الرغبة في الاعانة على درك الحقائق والحجج

باب في اثبات الكرامات وتمييزها عن المعجزات

فصل ذهبت ائمتنا الى تجويز الكرامات ومنعها المعتزلة والاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني يميل الى قريب من مذاهبهم والذي ذكره في جامعه ان قال
ان قيل لك ان شخصا قطع المسافات البعيدة النائية في ليلة او مشى على
الماء او طار في الهواء فلا شك في كذبه وهذا القول يحتمل ان يكون اراد به

الاستاذ ان يكون هذا القايل مدعيا لذلك دليلا على ولايته وهذا مما منعه
كثير من اهل السنة غير ان الامام ينقل عنه ان الكرامات لا تبلغ مبلغ
خرق العادة بل فكانه يعترف بانواع يسميها كرامات ويقول لا تبلغ خرق
العوايد وهو في كتابه يبوب على اثبات الكرامات وفي اثناء الباب يمنع
مثل ما حكينا عنه منعه فكانه يخص القول باثبات الكرامات بامور بعينها
تكون جارية على يد الاولياء كاجابة الدعوة ومصادفة الماء في البرية
وقد يكون بالكرامة والمكاشفة وقد سمعت عن بعض علمائنا قولا
ان المكاشفات ظنون تصدق في غالب الامر ولا تبلغ مبلغ العلوم
والصحيح ان منها علوما ومنها ظنونا ولا استحالة في خلق علوم ضرورية
في النفس ولا شك في صحة ذلك من اهله وقول صاحب الكتاب ما صار
اليه اهل الحق جواز انخراق العادة في حق الاولياء في هذا التخصيص ايهام
جواز انخراق العادة في حق غير الاولياء وليس بصحيح فانه يجوز ظهور
خارق العادة على يد الدجال وهو من اهل عداوة الله ويجوز ان يقع
الخارق في حق من اتسم بسيمة الصالحين وهو مستدرج اذ وقع في المعلوم
انه من اهل العداوة وقد ختم له بالشقاوة والصحيح عندنا ان الولاية
انما تختص على تقدير الموافاة على الطاعة والولي من تولاه الله بالنصر
والمعونة ومن جانب العبد ان تتوالى طاعته ولهذا قلنا ان ظهور
الخارق للعادة ليس دلالة قاطعة على الولاية اذ جاز ان يكون في الباطن
من اهل الاستدراج ويختم له بالشقاوة وقد صار بعض الناس الى
جواز ظهور المعجزات على ايدي الكاذبين ووافق في ذلك بعض ائمتنا
فلم يمنع ظهور الخوارق على ايدي غير الاولياء فنقول للمعتزلة

ان هو

من الخارق

امتناع

هذا الفعل الخارق للعادة مقدور لله تعالى ولا تتعلق القدرة الا بممكن و
ذات النبي لا تصح وقوع هذا الفعل اذ صحة الفعل باعتبار قدرة القادر
عليه لا باعتبار وجود ذات غير قادرة عليه وسبق دعواه ايضا غير
مؤثرة في صحة وجود الفعل فما صح وقوع الخارق منه صح وقوعه من غيره
وليس في وقوعه من غيره ما يخل بوجه دلالته على صحة دعواه وهذا الحرف
الاخير مثار نزاعهم فهم يزعمون ان ظهور الخارق على يد غير النبي يخل
بدلالة المعجزة على يد النبي وربما قالوا يفضي الى تكذيبه فانه يقول في تحديه
لا ياتي احد بمثل ما اتى به ولولا ذلك لم يكن للمعجزة به اختصاص وهذا الكلام
غير متجه في ظهور كرامة من غير اختيار ودعوى وذهب جماعة من الاصحاب
الى ان ذلك به تتميز المعجزة عن الكرامات ودلالة المعجزة كما عرفت مشروطة
بسابقة الدعوى والتحدي فلم تكن الدليل على صدق النبي موجودا في الكرا
فلم تختل الدلالة وانما يحصل الاختلال لو وجد الدليل بعينه من غير
دلالة وانما قول النبي لا ياتي احد بمثل ما اتيت به وهو يبغي معارضتي
ومناقضتي والولي تظهر ذلك عليه ببركة متابعته له والاقتداء به
فهو احق بالدلالة على صدق المتبوع وعاضدا القول بصحة القول فلم يكن فيه ما يخل
بالدلالة وذكر صاحب الكتاب اختلاف من جوز الكرامات في ثلثة امور احد
هل يجوز وقوع الكرامة عن اختيار ام لا الثاني هل تقع على وفق دعوى الولاية
ام لا الثالث ان جوزنا الكرامات هل يعم ساير الخوارق ام يختص ذلك بما لم
تظهر معجزة للنبي والوجهان الاولان ذكرا في التمييز بين المعجزة والكرامة
فاما الاول وهو الاختيار فقد ذهب بعض ايمتنا الى ان الكرامة لا تقع
عن اختيار وقصد من الولي وانما تقع عن غير قصده وارادته والمراد

بالاختيار والارادة ههنا شهوته وتمنيه فان الفعل الخارق للعادة اذا
لم يكن مقدورا ولا من جنس المقدور فلا تتعلق به الارادة بمعنى القصد وانما
الارادة بمعنى الشهوة تتعلق به وانما حمل القايلين باعتبار عدم الاختيار
لاعتقادهم انه من خصايص المعجزة وهذا لا اعتبار به من الاقوال فان المعجزة
تتميز بغير هذا وهو وقوع الخارق على وفق دعوى النبوة والدليل على جواز
وقوع الكرامة مع ثبوت الاختيار ما سبق من ان المصحح لوقوع المقدور ثبوت
الاقتدار مع ايثار العالم لوقوعه القادر ولا يتوقف ذلك على اختيار غير القادر
ولا على عدم اختياره وذلك في المثال كما نقول نحن في افعالنا انها واقعة بفعل
الله تعالى وتقع تارة مع اختيارنا وتارة مع ذهولنا وغفلتنا ويستحيل
ثبوت الاختيار مع الذهول وبهذا المسلك ترد على من قال انه لا يصح ثبوت
الكرامة مع الدعوى وهو الامر الثاني فان القادر على فعلها بدون الدعوى قادر
على فعلها مع الدعوى قال القاضي رضه ليس في العقول ما يمنع من الكرامة
على وفق الدعوى غير انا اذا نظرنا الى ما وقع من عادة الصالحين فالدعوى
تجانب سجيتهم والكرامة في مطرد عادة الخلق انما تقع على يد من هو على سمة
الصالحين والتحقيق ان مطلق وجود الدعوى لا يخالف سمة الصالحين فانه
قد يظهر ذلك من يقصد ان يقتدى به ويهتدى او يظهر عند منكري الكرامات
جوازها فان الوقوع يلزم منه الجواز فيكون هداية الى سبيل الحق واذا كان
الاظهار والدعوى لا يمنع ثبوت حسن القصد والجري على مساق سمة
الصالحين لم يكن لمنع الدعوى في الوقوع بناء على هذا الماخذ وجه وربما
تمسك من منع ثبوت الكرامة على وفق الدعوى فانه لو صح ذلك لا من صاحبها
من المكر ولا خلاف ان اهل الطاعة لا يامنون من المكر ولا يتحققون

انهم من اهل الولاية وهذا ضعيف فانه لا يمتنع ان يكون على حال تجاب دعوته
ثم يؤول الى خلاف ذلك الامر الثالث في جواز الكرامات بجميع خوارق
العادات وقد ذهب بعض الايمة الى ان كل ما وقع معجزة للنبي لا يصح
ان يكون كرامة لولي كاحياء الموتى وقلب العصا حية وفلق البحر اطوادا
ونحو ذلك والاستاذ يصرح بمنع هذا وهو قد منع غيره من الخوارق وانما يجوز
ما يجري مجرى اجابة الدعوة ووجود ما في البرية وغير ذلك مما يكرم الله به
عباده ولا يبلغ مبلغ الخوارق للعادات وهؤلاء زعموا ان قول النبي لا ياتي
احد بمثل ما اتيت به يمنع من وقوع شيء من معجزات الانبياء على ايدي
اوليائه لئلا يؤدي الى تكذيب من ثبت صدقه وهذا مندفع فان تحدي
النبي مقيد بانه لا يظهر ما اتى به على يد من يبغي معارضته ومناقضته
ولا على يد مفتر كذاب والدليل عليه ان ظهور جنس واحد من المعجزات
على يد نبي آخر لا يقدح في ثبوت معجزة من ظهر على يده من ذلك الجنس قبله
وفاقا واذا جاز تقييد ذلك بانه لا ياتي بذلك غيره جاز تقييده بنوع
آخر من التقييد كما اشرنا اليه آنفا ثم الدليل على جواز ذلك عموما ما تحقق
في الامرين السابقين من صحة الاقتدار عليه وانما تتعلق القدرة بممكن
وقد بينا انه لا تخل بدلالة المعجزة فتحقق صحة ذلك عموما شبه نفاة
الكرامات فمما تمسكوا به ان قالوا لو جاز وجود شيء من الخوارق لجاز
كل خارق ويؤدي ذلك الى ظهور ما كان معجزا لنبي على يد ولي وفي ذلك ابطال
تحدي الانبياء ونسبتهم في التحدي الى الافتراء وهذا مما اجبنا عنه
عند كلامنا على من اشترط ان لا تكون الكرامة مما ظهرت على يد نبي معجزة
ويرد على الخصوم مذهب هؤلاء منعا لمقدمتهم فيقولون لا نسلم

انه لو جاز شيء من الخوارق لجاز كل خارق والجواب السديد ما ذكرناه
من انه يجوز ان يظهر ما كان معجزة لنبي على يد ولي كرامة وتحدي النبي به
لا ينافي ظهوره على يد غيره اذا كان يبغي معارضة بل جريان ذلك على
يد من صدقه وتابعه تصريح بان ذلك من بركة متابعته فما صدر على يده
دليل صدق استناده ولهذا قلنا ان صدور المعجزة على يد نبي لا يقدح
لما كان كل واحد منهما مصدقا للآخر غير مناقض له شبهة اخرى
لهم قالوا اذا جوزتم انخراق العوايد على يد الاولياء فيلزم ان تشكوا
في الضروريات اذ جاز ان تنخرق جميع العوايد على يد ولي فيشك الانسان
اذا في بقاء الانهار ماء والجبال احجارا ويجوز ان تنقلب الانهار دما
عبيطا والجبال ذهبا ابريزا وذلك سفسطة لا محالة والجواب
ان العلوم الحاصلة باستمرار العادة وبقاء هذه الامور علوم حاصلة ضرورية
غير مرتبطة بدلالة واذا خرق الله العوايد لم تبق هذه العلوم في النفس
اذ يستحيل خلق العلوم باستمرارها مع الانخراق فان فيه قلب حقيقة
العلم وقلب الاجناس محال وصار في المثال كحال من كان في الفترة قبل
مبعث النبي صلى الله عليه وسلم فانه كان يجوز انخراق العادة على يد نبي ولا يتشكك
بسبب ذلك في العلم الضروري الحاصل له عند استمرار العوايد فاذا انخرقت
العادة انسلبت العلوم فيما انخرق عن الصدور فيبقى العلم فيما لم تنخرق
فيه ومما احتجوا به ان قالوا وجود الخارق على يد الولي اما ان يدل
او لا يدل والقول بدلالته يخرم دلالة المعجزة فان الشيء اذا وجد ودل
على غير النبوة لم تكن له دلالة في موضع آخر عليها اذ وجد عريا عن الدلالة
عليها وان لم يدل فلا فائدة فيه وهذا الكلام مختل فان الدال على النبوة

ليس مجرد الخارق بل وجود الخارق على وفق تحدي النبي ودعواه النبوة
واجابة الدعوة هو الدليل على مجرد الخارق فلو دل الخارق بغير هذا الوجه
لم يكن نقضا للدلالة والقول انه اذا لم يدل عبث قول يمكن النزاع فيه واذا
وقفت الطلبة بتحقيقه لم يجد مورده الى تعريض سبيلا واذا اندفعت
شبههم فقد قررنا امكان وجود الخارق على يد غير النبي غير ان اشعارها
بولاية من ظهرت على يديه غير قاطع فانا نجوز ان يكون ذلك استدراجا
ولا يامن من ان يمكر الله به فيتبين انه من اهل عداوة الله وقد نص
الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان من مكر به ولم يختم له الا بالشقاوة فهو
في زمن الطاعة ليس بولي وقد نوزع في هذه المسئلة والخلاف فيها بل
عند التحصيل الى مناقشة في عبارة ممن اعتقد انه ولي قال الولي من توالت
طاعته وهذا قد توالت في هذا الزمن طاعته فهو اذًا ولي واذا فسرت الولاية
بهذا المعنى فلا معنى للمخالفة والشيخ يقول الولي من تولاه الله تعالى
بنصرته ومعونته وحفظه وتاييده وهذا مخذول مستدرج سبق العلم
بكونه غير محفوظ ولا موفق فانه مختوم له بالشقاوة وهذا المعنى يقضي
بانه غير ولي ولا نزاع في ذلك وعلى الجملة فالخارق يجوز على يد الساحر و
الفاجر فلم يكن علما تنيفن عنده الولاية ولابد نعم الخارق في حق
من توالت عليه الطاعات وحسن منه الاتباع يدل على الولاية دلالة
ظنية لا قطعية فاحسن تامل ذلك ترشد وقد استدل صاحب الكتاب
على جواز الكرامات بما وقع على يد اصحاب الكهف وهم ليسوا انبياء وفاقا
واستدل ايضا بما وقع لمريم عليها السلام من فاكهة الشتاء في الصيف و
فاكهة الصيف في الشتاء وتعجب زكريا من ذلك حيث قال انى لك هذا

قالت هو من عند الله وهذا قبيل وجود عيسى عليه السلام والمعجزة لا تكون
قبل وجود النبي ولا قبل دعواه وان وجد ولا يصح ان يقال مريم كانت
نبية فانه لم ينقل عنها دعوى ذلك ولا تحدت بما جرى على يدها لقصد
تصديقها في ذلك وقد منعت المعتزلة ان تكون المراة نبية وقالوا مرتبة
النبوة مرتبطة بكمال وهي ناقصة العقل فيقبح مع نقصانها ان تفوض
اليها هذه المنزلة العلية في رعاية البرية وهذا سخيف فرب امراة
اعظم من الرجال وقد اتفق المسلمون على تفضيل مريم على رجال زمانها
غير الانبياء ولو ابتعث الله امراة نبية لم يكن النقصان ثابتا لها
والكمال المقدر للرجال من الجايز ان يخلق للنساء وتتزيد بالكمال زيادة
بصر وسرعة ادراك لوجودة الاراء وفصور التدبير وليس ذلك بممتنع
على النساء فبطل ما تخيلوه ولا يلزم من قوله تعالى ان الله اصطفاك وطهرك
ان الاصطفاء يلزم منه النبوة ولا بد وقد نقل ان القاضي سئل عن
مريم هل تقطع انها نبية او غير نبية فقال لم يقم لي قاطع في النفي ولا
في الاثبات وهذا الذي تشكك فيه لا يمنع من ان الظاهر على يدها
كرامة لعدم وقوع التحدي بما وقع وكذلك ما جرى لام موسى عليه السلام من
الهامها ان تلقيه في اليم وغير ذلك فهو كرامة ولم تثبت لموسى نبوة بعد
وكذلك ما جرى للنبي عليه السلام من وقت مولده الى حين ابتعثه الله فانه
من الكرامة اذ لم يكن مسبوقا بتحد ودعوى ولم يكن وقت مولد النبي عليه السلام
نبي ليتوهم اضافة الايات الموجودة اليه فتحقق ثبوت الكرامات وثبوتها
دليل الجواز لا محالة ومما استدل به ما جرى في زمن سليمان عليه السلام
في عرش بلقيس حيث قال عفريت من الجن انا اتيك به قبل ان تقوم

من مقامك قال الذى عنده علم من الكتاب انا اتيك قبل ان يرتد اليك
طرفك وهذه ليست معجزة لسليمان اذ لم يتحدبها ولا يدعيها بل طالبا
لها من الغير وكلما وجد من ذلك غير مقرون بدعوى النبوة وطلبه
دال على صدق مدعيها فيلتحق بقبيل الكرامات لامتناع كونه من قبيل المعجزات

باب في اثبات السحر وتمييزه عن المعجزات

وفيه الرد على منكري الشياطين اما السحر فثابت شايع في لسان حملة
الشريعة وقد اتفقوا عليه وهم اهل الحل والعقد وان اختلفوا في ان
الساحر كافر ام لا يكفر بنفس السحر الا ان يضيف شيئا الى الخلق غير الله تعالى
ثم نوعه نوعين احدهما ما هو من جنس المقدور وان كان خارقا للعادة
كالتعلق في الهوى والدخول في الحوخات ثم ذكر في هذا القسم ان يسترق
الساحر وهذا لا يلتحق بهذا القسم فانه ان اريد بكونه يسترق ان تعدم
بعض جواهره فليس ذلك من جنس مقدوره وان اريد بذلك تاليف آخر
على شكل غير شكله فليس التاليف من مقدوره ايضا الا ان يريد به حركة
بعض الجواهر الى بعض الجهات فانه من جنس المقدور ثم ذكر النوع الثاني
وهو ان يقول الساحر او يفعل في محل قدرته فيخلق الله تعالى في غير محل
قدرته شيئا آخر وهذا كما اذا نفث وعقد عقدا فيلحق المسحور مرض
والم في جسمه واذا فهمت ذلك فهذا جايز فان ما هو من جنس المقدور ممكن
لا محالة والممكن ينافي المستحيل فلا يثبت الامكان والاستحالة على موضع
واحد وتقدير عدم المنافاة للمعجزة على النحو الذى قررناه في الكرامات
واما خلق مرض او الم او بغض في قالب آخر عند عقده ونفثه فلا استحالة
فيه فانه اذا جاز فعله معري عن عقده ونفثه جاز فعله عقيب نفثه

وعقده والمستحيل نسبة الاثر الى نفثه وعقده اذ لا فاعل سوى الله تعالى
واذا ثبت الجواز عقلا فالدال على الوقوع قضية هاروت وماروت
قال الله تعالى عنهما يعلمان الناس السحر الى قوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به
بين المرء وزوجه وقوله تعالى سحروا اعين الناس واسترهبوهم وجاوا
بسحر عظيم وقوله تعالى ومن شر النفاثات في العقد وسحر رسول الله صلى الله عليه وسلم
حتى اعلمه جبريل بموضعه فاستخرجه وحل عقده فزال ما به عند ذلك وسحرت
جارية عايشة فلا عبرة اذا بمقالة المعتزلة في انكار السحر وكيف
يستقيم على اصلهم انكار ذلك وهم قايلون بالتولد ووقوع مقدور وهو
في غير محل القدرة فما يمنعهم من تقدير امر في محل القدرة مولدا امرا
آخر في غير محلها فتاثير السحر على اصلهم الزم واما نحن فلا نرى للقدرة
تاثيرا وهي متعلقة بما في محلها خاصة فان قدر الم في جسم خارج عن محلها
فذلك بفعل الله عز وجل غير ان جريان العادة بوقوع حادث عقيب
حادث في غير محله غير ممتنع وقد زعم بعض الناس ان السحر انما يثبت
في نوعين احدهما تفريق بين متحابين لقوله تعالى فيتعلمون منهما او تخييل
لقوله تعالى يخيل اليه وذكر انهم علوا في العصا زيبقا فلما حمي بالشمس
ظهر اضطراب في العصي والحبال المصورة على صور الحيات والذى ارتضاه
المحققون ان السحر لا ينحصر فيما ذكروه فقد تالم رسول الله صلى الله عليه وسلم من السحر
حتى اعلم انه في مشاقة ومشط في بير وقد قال الشافعي رضي الله عنه لو اقر
الساحر ان سحره يفضي الى الزهوق غالبا قتلته بفعل ذلك السحر قصاصا
وليس في ذكر آية التفريق حصر فيه والظاهر من قضية السحرة انهم
سحروا اعين الناس وقوله وجاوا بسحر عظيم ظاهر في ان الامر فوق

الطور الذي نقله هذا القايل لان الامة مجمعة على ان احياء الموتى
لا ينال بالسحر فيلزم ان لا يتوصل الساحر الى احياء الجماد فلهذا قال هذا
القايل ان السحرة خيلوا ولم تكن حيوة حقيقة الى ان اتت الحيوة الحقيقة
في عصى موسى فتلقف ما صنعوا وبطل كيدهم ثم قال ان السحر يظهر
على يد الفاسق والكرامة لا تظهر على يد الفاسق وهذا ليس من مقتضيات
العقول بل يجوز ظهور الكرامة على يد الفاسق ايضا غير ان ذلك متلقى من
اجماع حملة الشريعة وقوله ان الكرامة وان لم تظهر على يد الفاسق فلا
تدل على الولاية قطعا وقد تقدم تقرير ذلك وقد علل ذلك بانها لو دلت على
قطع لامن صاحبها العواقب وذلك لم يحصل لولي اتفاقا ولم تزل الامة
محذرة على خوف العاقبة والحذر من سوء الخاتمة نسال الله العون
والعصمة ولم يبق في الفصل الا الكلام على في الجن والشياطين وقد
نقل عن معظم المعتزلة انكار ذلك وهذا القول اخذوه من الفلاسفة
فانهم اشد الناس انكارا لذلك واولوا القول بانه بين ايدينا اجسام
ولا ندركها تكذيب للحس وسعي في جحد الضرورات التي هي اوايل العقول
تنبني عليها البراهين واليها ترجع المقدمات الصادقة اليقينية وهذا
بناء منهم على ان الجسم واجب ادراكه عند سلامة الحاسة وارتفاع الموانع
ونحن لا نمنع لذلك فان لكل مدرك ادراكا ويجوز ان يحقق ادراك البعض
الاجسام دون بعض وقولهم ان الادراك يجب عند ارتفاع الموانع
ينبني على حصر الموانع وما لم يدرك من المدركات عندنا فيقوم مانع بالعين
بينا في ادراكه فالذي ذكروه محل التنازع ولا يلزم منه الشك فيما علمناه
ضرورة وبديهة فان الضروري لا يعلل ولا يقاس عليه فاذا اضطررنا

الآن الى انه ليس بين ايدينا فيلة فلا يلزم ان نضطر الى انه لم يمر بنا جسم
لم ندركه وقد تمكنت هذه الشبهة من بعض المعتزلة الى ان قال الجن
المذكورون في القران هم قوم من البشر سكنوا البراري والقفار واستتروا
عن الحاضرة فسموا جنا والقران مصرح باثبات ابليس وجنوده من
الشياطين والسنة والاخبار المتواترة تشهد بهم وذكر الله من عظيم
ملك سليمان عليه ما سخر له من خدمة الشياطين وقول عفريت من الجن
انا اتيك به قبل ان تقوم من مقامك والمنكرون مسبوقون باجماع الامة
على اثبات الشياطين على الوجه الذي نقول ولا التفت الى ما شق العصى وخرق اجماعهم

باب في الوجه الذي منه تدل المعجزة على صدق النبي عليه

ولا خفاء على ذوي البصاير انه لا يصح ان تكون دلالة المعجزة من جملة الادلة
السمعية اذ يستحيل ثبوت الادلة السمعية قبل ثبوت دلالة المعجزة
فلم يبق الا الاختلاف الايمة في ان دلالة المعجزة دلالة عقلية او عادية
فالذين قالوا دلالة المعجزة دلالة عقلية قالوا تخصيص وجود الخارق
بحالة دعوى المتحدي على وجه تقع اجابة له يدل على هذا التخصيص على قصد
الفاعل الى تصديق المتحدي المجاب الى ما دعى اليه كما ان تخصيص الممكنات
كلها بوجه من وجوه الجواز يدل على قصد الفاعل الى تخصيصها بالوجه الذي وقعت
عليه وهذا ضعيف فان التصديق عنده خبر عن الصدق وخبر الله
ازلي لا يصح تعلق القصد به ثم التخصيص لموافقة الدعوى يدل على قصد
الفاعل الى ايقاعه مختصا بهذه الحالة كساير المخصصات من الممكنات وقد
قرر صاحب الكتاب ان المعجزة لا تدل دلالة الادلة العقلية من حيث
يتصور وجود الخارق بدون دلالة النبوة والدليل العقلي لا يصح ان يوجد

عارياً عن دلالته وهذه مغالطة فان الدليل ليس مجرد وجود الخارق وانما
الدلالة من حيث اجابة دعوى المتحدي بالخارق فمجرد الخارق لا يدل اذاً
فلم يكن هذا نقضاً على من اجراها مجرى الادلة العقلية وقد يقرر بعض الاصحاب
من المحققين منهم ان دلالة المعجزة دلالة المواضعة وذلك ان شخصاً
لو قال لشخص اذا فعلت كذا فذلك قصدي في طلبك فيفعل ما واضعه عليه
علم من وقعت معه المواضعة ان من واضعه مريد طلبه على حسب ما
واضعه عليه الا ان المواضعة قد تعرف بصريح يدل على التواضع وقد تعرف
المواضعة بصريح من احد المتواضعين وفعل من الثاني وهو ساكت فاذا
قال شخص في محفل بمجلس ملك نازل مجلسه بجمع انا رسول الملك الحكيم وايتي
انه يخرق عادته وهو بمرأى من الملك ومسمع ثم قال ايها الملك ان
كنت صادقاً فاخرق عادتك وقم واقعد فاجابه الى القيام كان ذلك
كالتصريح على المواضعة على ان خرق عادته بقيامه يدل على ارساله وعلى
هذين التقريرين رام امتناع صدور المعجزات على ايدي الكذابين
لانه ينقلب الدليل شبهة والعلم جهلاً على تقدير صدورها موافقة
لدعوى الكاذب وهذا متضح على التقرير الاول وعلى تقرير المواضعة ايضاً
لان اللفظ لو كان نصاً لا يحتمل التأويل في حكم المواضعة لو اطلقه المطلق
ثم تخلف معناه الذي دل عليه لكان خلفاً وكذلك حكم المواضعة في
الفعل اذ لو قدر وجوده مع فوات ما وقعت المواضعة عليه لكان خلفاً
والخلف على القديم محال فاستحال على التقريرين صدور المعجزات على
وفق دعوى الكذابين واما من قال بان دلالتها دلالة عادية
فينزلها منزلة قراين الاحوال في خجل الخجل ووجل الوجل فانه يعرف

بامور مشاهدة ولا يحيط بها الوصف ولو خرق الله العادة لعقب القراين
الجهل فيلزم على مقتضى ذلك لو خرقت العادة ان يجوز صدورها على
ايدي الكذابين موافقة لتحديهم والزم المعتزلة الاصحاب ذلك من
حيث قالوا ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء قالوا فما المانع من خلق
خوارق العادات على وفق دعوى المدعين للنبوات والمراد بذلك اظهار
الضلالة فاما الاولون فاجابوا عن التقريرين من وجهين فعلى التقرير الاول
قالوا يجوز من الباري الاضلال لكن لا يجوز ذلك بالمعجزة كما يجوز خلق السواد
في محل معين ولكن لا مع وجود البياض فالمعية في النقيضين محال والاضلال
بالدليل فقلب الدليل شبهة والعلم جهلاً وذلك محال وعلى التقرير الثاني وهو
ان الدليل من جهة المواضعة قالوا يجوز ان يضل لا بالخلف في القول واذا
كانت المعجزة تتنزل منزلة التصريح بلفظ ناص على الصدق فلا يصح الاضلال
فكذلك لا يصح الاضلال بما يدل على الصدق وان كان بحكم المواضعة واما
من قال دلالتها عادية فلا معنى لمنع صدورها على يد الكاذب بتقدير خرق
العادة وانما قلنا بتقدير خرق العادة لانه ما دامت العادة مطردة فالعلم
بمقتضى العادة حاصل وانقلاب العلم جهلاً بتقدير انتفاء المعلوم مع وجود
العلم محال ثم قرر صاحب الكتاب الجواب عن هذه الشبهة التي تكلمنا
عليها بان من شهد مجلس الملك في صورة المثال المذكور وسمع دعوى
المتحدي بقيام الملك وقعوده فانه يعلم تصديقه مع الذهول عن عدل الملك
وجوره وانه ممن يريد الاضلال او الهداية فتبين ان الدلالة لا تتوقف
على البحث في هذه الامور وهذا الجواب عندي فيه نظر فانه يلزم ان
تكون هذه القراين مفيدة للعلم بحكم العادة والقراين مفيدة للعلم ضرورة

لا به

بتقدير

يجوز

لا بطريق نظر في وسط فلو قدر انخراق العادة بقصد الاضلال بهذا الطريق
لعدم العاقل مذاق العلم ولم يلزم منه محال ثم طالب المعتزلة بوجه
دلالة المعجز على اصلهم فان قالوا وجه دلالتها امتناع الاضلال على الباري
قلنا امتناع الاضلال لا يحقق دلالتها والدليل عليه ان الفعل المعتاد
لا يدل باعتبار ان الله لا يضل فلا بد ان تكون لها دلالة في نفسها ليكون الاتيان
بها بدون صحة القول بثبوت مدلولها اضلالا وعن ذلك الوجه وقعت
المطالبة فان التجوا الى دلالة المواضعة او دلالة التخصيص فقد نطقوا
بوجه امتناع الاضلال بالمعجز وان زعموا ان دلالتها عادية تجري بمجرى
قراين الاحوال فيجوز خرق العادة وانتفاء حصول العلم عقيبها فهذا تمام
الكلام على هذه الشبهة وفي ضمنه البحث عن مسئلة صدور المعجز على ايدي
الكذابين وانه من جنس المقدور ام لا ثم صرح بان جنسها يجوز صدوره من
غير دلالة الصدق واراد ان الفعل اذا قدر بغير دعوى يماثل ما كان على
وفق الدعوى فان سبق الدعوى لا يغير حقيقته ثم اورد على نفسه سؤالا
فقال لو قال قايل ان صح لكم ذلك شاهدا فما الجامع بين الغايب والشا
هد

وقد قررتم ان الجمع بين الغايب والشاهد بغير جامع يجر الى الالحاد والدهر
والتجسيم والتشبيه وكل ضلالة ثم اخذ هذا القايل سؤاله بان المدرك
في ان هذا انما ادرك بقراين الاحوال وقراين الاحوال تختص بمدرك الشاهد
ولا جريان لها في غير شاهد فامتنع هذا الاسند لال في الغايب على هذا
الوجه واجاب بانا لم نقس غايبا على شاهد ولا قصدنا بينهما جمعا
وانما ذكرنا ذلك ايناسا لضرب الامثال والا فمدرك دلالة المعجز على
التصديق ضروري ودعوى ان ذلك ثابت باعتبار قراين الاحوال الحسي صحيح

فانا لو لم نشاهد الملك وكان من وراء الستور وعلمنا سمعه للمتحدي
بتحريك الستر وحركه لفهم بحكم دلالة المواضعة انه وافق في التواضع و
اتى بما تواضعا عليه دالا على ارساله وما اوتي احد من منكري النبوات
في جحد دلالة المعجزة الا من جهة الجهل باركانها فقد يجهل ان الخارق
للعادة فعل الله تعالى ولا يعتقد الصانع المختار بل يعتقد صدور العالم
عن علة توجب بالذات بتوسط عقول ونفوس وحركات افلاك وطبايع
وهذا لم تتحقق عنده ثبوت ما يدل ليفهم وجه دلالته وقد يعتقد انه ليس
خارقا للعادة وانه مما يجوز التوصل اليه بالحيل والغوص في العلوم فاما
من هدي لمسلك الحق وعرف ان الذي وقع به التحدي فعل الله تعالى وهو عالم
بدعوى المتحدي وانه لا يتوصل اليه بالحيل وانه خارق للعادة فعله الله تعالى
على وفق دعوى النبي اجابة له لم يسترب في حصول العلم ولا يختص لكن بصورة
ولا يفتقر في دلالته الى مثال يضرب في الشاهد فلو اتى النبي وقال قد علمتم
ان لكم ربا قادرا على ما يشاء وان احياء الموتى ليس مما يدخل تحت مسالك
الحيل وانما ينفرد بالاقتدار عليه فاطر البرية وتعلمون ان الله عالم
بسرنا وعلانيتنا وما نخفيه في سرايرنا وما نبديه في ظواهرنا ثم يقول
الهي ان كنت صادقا في دعوى الرسالة فاحي هذه العظام الرميمة فيتمثل
ذلك شخصا ينطق لم يسترب احد منهم بعد تحقق هذه الاركان في ثبوت
صدقه فان قيل كيف تدعي الضرورة في ثبوت التصديق والتصديق خبر
نفسي اذ لا صوت في الصورة المفروضة واصل كلام النفس مما لا يدرك الا
بدقيق النظر فكيف تدعون الضرورة في ثبوت ما اصله لا يعرف الا بدقيق
النظر وفيه يخالفكم معظم العقلاء والجواب قد تقدم القول بان ثبوت

معنى في النفس مما يحسه الانسان كما يحس الالم ولذاته فهو امر ضروري لا نزاع
فيه بين العقلاء وانما وقع التنازع في تمييز ذلك المعنى عن بقية المعاني
فقد يرده المعتزلة الى العلم والارادة وقد يسميه بعضهم الخواطر والهواجس
وذلك نزاع في تمييزه عن هذه المعاني فنحن نتحقق تميزه عنها وهم يقولون
هو راجع اليها فلا نزاع في تحقيقه غير انهم قالوا في حق الباري تعالى انه
مريد لنفسه او مريد بارادة حادثة وقد بطل ذلك عليهم فيبطل عليهم اشتغال
دلالة المعجزة بالتصديق لان ما في النفس اذا رجع الى ذلك ولم يستتم لهم نسبته
الى فاعل المعجزة فبطل على اصلهم دلالة المعجزة **فصل** تكلم في الفصل
في ان هل في المقدور اقامة دليل على صدق الرسول غير المعجزة ام لا وقد
ادعى انه غير ممكن فان ما يقدر دليلا اما ان يكون معتادا او غير معتاد
وهذه قسمة حاصرة دائرة بين النفي والاثبات فان كان معتادا فيستوي
فيه البر والفاجر وان كان غير معتاد فاما ان تسبقه دعوى ام لا فان
سبقته الدعوى فهو المعجزة وان لم تسبقه الدعوى فلا اختصاص له باحد من
البرية وهذا يرد عليه ان يقال اذا لم تنحصر الاجناس ولا اوصاف الاجناس
ضبطا فيجوز ان يكون ثم جنس لم يطلع عليه اذا وجد دل على صدق النبي
لذاته فالحكم على ذلك الشيء الذي لا تفهم حقيقته بعدم الدلالة غير متجه
وجوابه ان ذلك المعلوم وان جهلت حقيقته فلا يخلو اما ان يكون معتادا
او غير معتاد واذا انتفت الدلالة في المعتاد انحصرت في غير المعتاد
وشرط دلالته سبق الدعوى فهو المعجزة **فصل قال**
فان قيل اذا سلم لكم ان المعجزة تدل من حيث نزولها منزلة التصديق بالقول
فتحتاجون الى اثبات استحالة الخلف والكذب على خبر الله ولا سبيل

الى اثباته بالسمع فان مدرج الادلة السمعية الى قول الله الى اخر الفصل
قلت استدلال اصحابنا على وجوب الصدق للباري تعالى بوجوه
الاول انه ان كل عالم يجد في نفسه خبرا عن معلومه والخبر عن المعلوم
على ما هو به يضاد وجود الخبر الكذب ولا يجامعه فلا يتصور وجود الخبر
الكذب الا بعد عدم ما يضاده والقائم بذاته لا يكون الا قديما والقديم لا يصح
عدمه فيلزم من ذلك استحالة وجود الكذب عليه فان قيل الذي العالم
يحدث نفسه بالكذب صح عليه قلنا ليس ذلك خبرا محققا وانما هو تقدير اخبار
ولا يكون تقدير الاخبار اخبارا وهو كما يقدر العالم اعتقادا يتعلق بضد ما علمه
ولو كان ذلك التقدير اعتقادا لاجتمع مع العلم ضده وهو محال الوجه الثاني ان الكذب
انما يتحقق بتقدير وساوس ولا تكون الا حادثة والباري يستحيل ان
يكون محلا للحوادث فاستحال قيام الكذب به الوجه الثالث ان الكذب
افة ونقص يستحيل عليه فان قيل كيف يستقيم منكم دعوى كونه نقصا
وهو عندكم ليس بقبيح لعينه قلنا الافة والنقص لا تستدعي ان تكون
قبيحة فان الجنون والخرس والصمم والعمى من فعل الله سبحانه اتفاقا وقد
اتفقنا على ان الباري لا يقبح في فعله وهي افات ونقص فان قيل
فمعتمدكم في نفي النقائص السمع ولا يثبت السمع الا بعد اثبات الصدق في الكلام
فقد استدللتم على الشيء بما يتوقف ثبوته عليه وهذا ممتنع قلنا من
اصحابنا من ينفي النقائص بدلالة العقل اذ لا يمكن القول بوجوبها ولا
يتصف الا بواجب ومن نفى النقائص بدلالة السمع فنقول ثبوت
اصل الرسالة بالمعجزة لا يتوقف على وجوب الصدق بل هو على حصول المعجزة
على مطابقة دعواه على تعلق خطاب التبليغ به والامر لا يتطرق اليه

التصديق والتكذيب والتحقيق عندي في هذا الفصل ان تقرير كون الكذب
نقصا ينبني على الحرف السابق وهو ان العالم لا تقوم به الا تقدير اخبار
ولا يصح ان تقوم به الخبر الكاذب واذا كان الخبر الكذب يلازم الجهل
المضاد للعلم وهو افة ونقص فيلزم اذا من الكذب الافة والنقص
الوجه الرابع هو ان كل مخبر بمجرد النطق له فيصح من العالم به ان يخبر به
على ما هو عليه ولو صح الكذب عليه لوجب ولا امتنع ما علم صحته عليه وذلك
محال ولان ما صح عليه فلا بد ان يكون على حكم الوجوب والا كانت ذاته
موسومة بحكم الجواز وهو محال قوله في مبداء الفصل في السوال ان
مستند الاجماع الآية غير مستقيم فانها غير قاطعة في ثبوت كون الاجماع
حجة والقواطع لا يستدل عليها الا بالنصوص التي تنبو عن قبول التاويل
وانما الاجماع لا بد ان يستند الى قول فيما اجتمع عليه او في كونه حجة فلا يثبت
الاحتجاج به الا بعد ثبوت صحة السمع فلو قرر السائل كلامه بهذا الحرف
لكان حسنا قوله بعد ذلك في الجواب ان الرسالة تثبت بدون
تحقق القول في الصدق لانها تدل على الانشاء والامر لا يدخله الصدق و
الكذب وهو كقول القائل وكلتك فانها وان كانت صيغة اخبار فليس
المراد بها الاخبار وانما المراد بها الانشاء صحيح وقد استدل عليه ان معرفة
صحة دعوى مدعي الرسالة بخرق الملك اذا طابقه في دعواه واجابه الى ما طلب
منه معلوم وان كان الملك ممن يمتنع عليه الكذب والخلف وهو مع ذلك لا
يستراب في الصورة المفروضة في ثبوت رسالة المدعي ثم قال بعد ذلك
لا يثبت صدق الرسول فيما يبلغه من تفاصيل الخطاب في الحلال والحرام
الا بتصديق الله اياه في جميع اخباره وان كان اصل الرسالة ثابتا بدون ذلك

وهذا الكلام فيه اشكال فان المعجزة ان دلت على الانشاء فلا يمكن
ان تكون دلالتها التصديق اذ الامر لا يتصور تطرق التصديق والتكذيب اليه
وهو في المثال كما ذكر في لفظ التوكيل فانه اذا كانت دالة على الانشاء
فلا تكون دالة على الاخبار وكذلك كل لفظ مشترك فانه يدل على احد المختلفين
بالحقيقة على البدل ولا يدل على الجمع ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يقال
لا خفاء ان الملك في الصورة المفروضة اذا دلت موافقته بخرق عادته على
الرسالة واذا ادى وبلغ ما انهاه عن الملك بمراى منه ومسمع وهو يصدقه
بخرق عادته فيدل على تصديقه وعند ذلك يحتاج الى بيان صدقه في تصديقه
ثم نقل عن الاستاذ مسلكا في تقرير الصدق وحاصله ان الوعيد بالعقاب
والوعد بالثواب خبران ولا يعقل الوجوب الا بوعيد واذا لم يوثق بصدق
الخبر في وعيده لم يعقل الوجوب والاحكام ليست صفات الافعال عندنا
على ما قررناه في مسئلة التحسين والتقبيح وفي ذلك ابطال ان له امرا
مطاعا ونهيا متبعا ووصف الملك الثابت له ينتفي على تقدير ان لا يكون
له امر مطاع ونهي متبع واعترض عليه بانه لا يقطع الطلبات المتوجهة
عليه ومن ينازع في النبوة يمنع ان له امرا ونهيا والاستاذ يقول
بعد ثبوت الدلايل على اثبات علم الباري وقدرته وارادته وكلامه
فالعقل ضرورة يجوز توجه امره وتحقق الوعد والوعيد على الطاعة
والمخالفة وفي تجويزنا الكذب نفيها على جوازه ولا سبيل اليه ثم قرر صاحب
الكتاب مسلكا في الجواب بان قال والذي عليه التعويل في غرض الفصل
الى قول معلوم بطلانه وهذا الذي ذكره الامام في هذا المسلك صحيح وقد تقدم
تقريره قوله بعد ذلك ان العالم بالشيء يخبر عن معلومه على ما هو عليه

قد سبق تقريره ومنعه في اثناء التقرير وجود ضد يضاد العلم صحيح لقيام
الدليل على وجوب اتصافه بالعلم فالذهول والغفلة وان ضاد الكلام فهو
يضاد العلم ولا يتصور وجود ضد للكلام هو ضد للعلم واذا انتفى الخبر الصدق
فلا بد من وجود ضده فتتعين القول بثبوت ضده هو خبر خلف وهذا يستدعي
كلاما في حصر الاضداد المنافية للخبر الصدق ليلزم من انتفائها باسرها تعين
الخبر الكذب ولا سبيل الى بيانه الا بهذه القضية الجملية وهو ان الضد
اما ان يضاد الصفات التي قام الدليل على ثباتها اولا والقول بوجود
ما يضاد ما وجب اتصافه به محال وان كان لا يضاد الصفات ويختص
بمضادة الخبر الصدق ففيه استحالة ثبوت الصدق عليه وهو ابطال الجائز
فيما علم فيه الجواز ثم قال لو قدرنا شاهدا عالما فانه يصح ان يخبر
صدقا عن معلوم ولو فتح القول فيما ذكره السائل ادى الى ان يمتنع على العالم
ان يخبر عن معلومه وذلك مخالفة البديهة واذا بطل ثبوت الاستحالة شاهدا
لزم امتناعها غايبا وهذا مدخول فان ما تتصف به الذوات شاهدا موسوم
بحكم الجواز وكل جايز يجوز تبدله بنقيضه فلا يمتنع على الموصوف واحد من
النقيضين على البدل ومما يتصف به الغايب ثابت على حكم الوجوب فيمتنع
ثبوت نقيضه فلم يلزم من انتفاء الامتناع شاهدا انتفاء الامتناع
غايبا لثبوته بناء على وجوب نقيضه فتامل ذلك ثم اورد على نفسه سؤالا
على كلام النفس وهو ان دعوى البديهة في تفصيل امر نفى معظم العقلاء
اصله لا سبيل اليه لان معظم العقلاء اذا بنوا اصله فيدل على خروجه
عن قسم الضروريات والنظر في تفصيل فرع اصله فالعلم به متاخر عن العلم
باصله فيمتنع ان يكون ضروريا واجاب عنه بان ادراك المعنى

المعبر عنه في النفس ضروري وانما تنازع العقلاء في تمييزه فاذا تميز عما
سواه من العلم والارادة والاعتقاد لم يمتنع ان يحكم عليه بامتناع امر
عليه ضرورة ثم اورد سؤالا وهو انه لا يمتنع مع القول بكلام النفس تقدير
خلف وخبر في النفس على خلاف ما هو عليه واجاب عن ذلك بانه ليس
اخبارا محققا وانما هو تقدير اخبار وقد سبق التنبيه على ذلك في الادلة
المورة في ابتداء الفصل **فصل** وذكر ان المقصود منه اثبات
نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وان المنكر لنبوته فرقتان احديهما انكروا
جواز النسخ والثانية ابدت مراء في معجزاته واياته ثم ذكر فرقة ثالثة
يعرفون بالعيسوية انهم قالوا بثبوت نبوته الى العرب خاصة وهولاء
لا ينكرون نبوته فالمنكر اذا لنبوته فرقتان فقط وهذا الفصل نتكلم فيه
على جواز النسخ وفيه رد قول احد الفريقين ونتكلم في الفصل الذي يليه
على معجزاته ونرد قول من ابدى مراء فيها وقد قدم على الكلام في اثبات
الجواز القول في حقيقة النسخ ولا شك ان الكلام في تجويز الشئ فرع
فهمه وقد ارتضى في حد النسخ ما ذكره القاضي رضه وهو ان النسخ هو
الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر على وجه لولاه لاستمر
الحكم المنسوخ **قال** ومن ضرورة ثبوت النسخ على التحقيق رفع
حكم بعد ثبوته والمعتزلة يابون ان النسخ رفع حكم بعد ثبوته وانما يتبين
به انتهاء مدة الحكم والى ذلك مال بعض ايمتنا آخرا **قلت** اولا هذا الحد
يرد عليه ان الخطاب الدال على ارتفاع الحكم هو الناسخ لا النسخ ولا شك
ان معقولية النسخ امر ما ليس هو الدال عليه ثم ما اختاره من الرفع لا يتحقق
فان الحكم يرجع الى تعلق الكلام الازلي والكلام اذا تعلق بفعل فهو يتعلق

لنفسه بما تعلق به ولا يتصور في العقل وجوده غير متعلق بما تعلق به
وما كان كذلك فتقدير ارتفاعه بعد ثبوته محال اللهم الا ان يريد القايل
بالرفع انه يرتفع ما ظنناه وارتفاع ما ظهر لنا في افهامنا لا تختص بالنسخ
بل تخصيص العموم في المسميات رفع ما ظهر لنا في فهمنا من حمل اللفظ
على العموم وعن هذا زعم بعض اصحابنا ان النسخ تخصيص في الازمان والتخصيص
قصر اللفظ على بعض المسميات فترد عليهم المناقضة فيما سلموه من جواز
النسخ قبل الفعل وقبل مضي زمان يسع فيه الفعل كما اورده عليهم ولهم
ان ينفصلوا عن ذلك بان الناسخ لا بد ان يتاخر في وروده عن ورود
المنسوخ ولو اتصل به لكان بيان التاقيت ولم يكن نسخا اتفاقا كقوله
واذا حللتم فاصطادوا وقوله ثم اتموا الصيام الى الليل واذا كان ذلك
كذلك فما بينهما من الزمان المتخلل قد دام تعلق الخطاب به فقد تاقت
به واقتصر عليه فكان نسخا وقد تعرض في كلامه الجواب عن هذا الحرف
فقال يستحيل ان يقدر للعبادة وقت لا يسعها فاذا كان ورود
الخطاب الناسخ يتضمن تاقيتا وجاز النسخ قبل مضي الزمان فيلزم
ان يتبين به تاقيت العبادة بوقت لا يسعها وهذا الحرف في الجواب
غير مستقيم على اصله في هذا الكتاب لانه جوز تكليف ما لا يطاق وغاية
ما في تاقيت العبادة بوقت لا يسعها تكليف ما لا يطاق فاي استحالة فيه
مع تاصيل هذا الاصل على انا وان احلنا تكليف ما لا يطاق فلا يلزم من تاقيت
التكليف ههنا بزمان لا يسع العبادة تكليف ما لا يطاق فان العبادة اذا
قيدت بزمان لا يسعها والتكليف دايم والامر متقرر فهو تكليف ما لا
وتاقيت التكليف بحيث لا يكون مكلفا ولا يعصي بالترك لا يكون الزاما

لتكليف ما لا يطاق ثم نقول الخطاب النفسي هل علم الباري انه
متعلق بالفعل في وقت النهي او غير متعلق فان كان متعلقا بالفعل
في زمن النهي عنه فيكون الفعل في زمن النسخ مامورا به منهيا عنه وفي
ذلك جمع بين النقيضين وهو مستحيل في العقول وان علم الباري ان
الفعل في زمن النهي غير مطلوب بالامر فقد علم تاقيت الامر فلا معنى
لارتفاع في زمن لم يثبت فيه فمعنى الرفع اذاً غير معقول واي بعد في
ذلك على مذهب من يقول ان تعلق الصفات الازلية من باب النسب
التي يصح ارتفاعها مع بقاء الصفة فينتفي التعلق مع بقاء الخطاب
فيكون الحكم مرتفعا على هذا المذهب غير انه في هذا الكتاب قد انكر ذلك
وقرر ان المعدوم مامور اذا علم الله انه سيوجد وانه لا يتجدد كونه
امرا واذا كان الامر كذلك لم يستقم له في تقرير الرفع هذا المسلك كيف
وكون الامر اقتضاء او طلبا من الصفات النفسية ولا يعقل طلب
لا مطلوب له ومطلوب الطلب اذا كان الفعل في كل زمان استحال ان
يرجع ما هو مطلوب بالطلب غير مطلوب به فالتحقيق اذا ان نفس
الحكم لا يعقل فيه الارتفاع وانما يرتفع ما ظهر لنا فتامل ذلك وقد ارتضى
الامام في غير هذا الكتاب ان النسخ بيان انتفاء شرط دوام الحكم ولم
يرتض الرفع ولا التخصيص بالازمان وذلك ان الامر متوجه بالفعل
دايما بشرط ان لا ينسخ فاذا نسخ فقد فات شرط دوام الحكم وقال
على مذاق ذلك لو وجد نص قاطع في التابيد جاز نسخه بناء على ان
الشرط مقدر وان سكت عنه كشرط الامكان فانه ثابت وان لم ينطق به
وانما يمتنع النسخ اذا صرح بان النسخ لا يرد على هذا التكليف وقد

رايت القاضي في التقريب قدر هذا الكلام ولعله انما اراد بالرفع هذا وعند
ذلك يرتفع النزاع قوله بعد ذلك انه يلزم المعتزلة عدم صحة النسخ
نظرا الى امتناع تاخير البيان عن مورد الخطاب الزام في صوب السداد
ويمكن الاعتذار بان لفظ الحكم لا اشعار فيه بالزمان والممتنع عندهم ورود
لفظ مبهم وهذا الاعتذار لا يقف على محك السبر فانهم جعلوا اللفظ الناسخ
بيانا ولولا الابهام في لفظ الحكم السابق لم يكن الناسخ بيانا قوله بعد ذلك
الزاما لاصحابنا الفقهاء فان النسخ جائز قبل الفعل لا يثبت هذا الالزام
فانه كما سبق تقريره لا بد من فسحة بين ورود اللفظ الناسخ وبين
المنسوخ وقد تحقق تاقيت التكليف بذلك الزمان واستمساكه بقضية
ابرهيم عليه السلام معتصم له فيها فان الامر متوجه على الخليل الى حين الامر
بالغداء وهو بيان تاقيته ولا عشي في هذه القضية حرفه الذي سبق
التنبيه عليه من تاقيت العبادة بزمن لا يسعها فانه مضت ازمنة
يسع فيها ايقاع الذبح والامر متاقت بها ولا يلزم من عدم فعل المامور
امتناع تعلق الامر به فان الذي علم انه لا يقع من العصاة مامور به
وان علم انتفاء وقوعه نعم قضية الخليل حجة على المعتزلة لانهم يروا
ان الفعل اذا كان مامورا به لحسنه فيمتنع النهي عنه قبل فعله فان فيه
نفي الصلاح المرتبط به ولان النسخ يرد على مثل الفعل المامور به لا نفيا
للامر عن الفعل المراد بالتكليف واما اصحابنا فلا مانع عندهم ان تدوم ازمان
يكون ذلك الفعل الواحد مامورا به فيها ثم يتبين اختصاص الطلب بها
وقد نجز الكلام في حقيقة النسخ ثم نتكلم بعد ذلك في جوازه والذي يتحقق
في الحقيقة ما قررناه في حد النسخ ثبوت الجواز فان جوازا اختصاص الفعل

المامور به باوقات لا ينكر وعدم علم المكلف بالتاقيت لا يمتنع واعلامه
بعد ذلك جائز وجواز هذه الامور تحقق جواز النسخ وعلى مذهب من قال
بارتفاع الحكم يحتاج في تقرير الجواز الى جواز ارتفاع التعلق وهذا انما
يتحقق على مذهب من راى ان التعلق من قبيل النسب والاضافات
لا من قبيل صفات النفس ومن قال بان النسخ بيان فقدان شرط
الدوام فالعالم بكل شيء لا يخفى عليه ان الشرط يفوت بورود الناسخ منه
ثم قال لليهود ان ادعيتم ان النسخ مستحيل فاما ان يستحيل
لذاته كاجتماع المتضادات وغيرها او يستحيل لغيره ولا جائز ان يكون
من قبيل المستحيل لذاته فان الواحد منا يجوز ان يامر عبده بفعل ثم يرفع
عنه التكليف به والمستحيل لذاته لا يجوز وقوعه البتة من احد وان ادعيتم
انه يستحيل لغيره فلا بد من بيان جهة الاحالة فان قالوا هو مستحيل
لانه يلزم منه البدا وهو مناف لوصف القدم قلنا البدا يطلق ويراد به
انه ظهر للامر ما لم يكن ظاهرا قبل قال الله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا
يحتسبون وهذا غير لازم من النسخ فان الرب جل ذكره يتعالى عن جميع
سمات النقص عالم بكل معلوم ويعلم توجه الامر وتاقيته وزمن ورود
نسخه ومن قال في النسخ بالارتفاع فهو يعلم زمن الارتفاع كما يعلم زمن
الثبوت فلا يتوجه عليه الخفا وربما تمسكوا بشيء من شعب القول بتحسين
العقل وتقبيحه فقالوا الامر بالفعل لحسنه ولا يتصور عود الحسن قبيحا
منهيا عنه وقد استاصلنا هذه القاعدة فيما سبق من القول ثم
نقول ان سلم جدلا القول بان الامر بالفعل لحسنه فما المانع من
ان يختلف ذلك باختلاف الازمان فان الحسن يبتني على الصلاح

وقد يكون الشيء في زمن صلاحا وفي زمن آخر غير صلاح ويعلم الله تعالى
ان التكليف لو دام لم يقع الامتثال ولم يفض الامر فيه الى الصلاح فاذا
تبدلت الشرائع واتى لهم في كل وقت بامر جديد كان اقبل لهم على الامتثال
آكد وقد يلحق كثيرا من الناس سآمة فيما يكلفونه اذا دام الامر به
ولهذا نرى اوايل الامم ابدا خيرا من اواخرها واجد في العمل والقيام
بوظايف التكليف فليتامل ذلك ثم اورد على نفسه سوالا لنفاة النسخ
وقال لا يجيب عنه الا متحير في هذا الشان ثم ذكر بعد ذلك انه تخييل فقال
اذا علم الامر انه اوجب الفعل بخطابه وامره فلا بد ان يخبر عن وجوبه
وتعلق الامر به فاذا نهى عنه فقد اخبر عن حظره وتعلق وجوبه به في ذلك
يطرق الخلف الى خبره وذلك مستحيل في حكم الآله وهذا السوال انما يتوجه
على من قال ان النسخ رفع للحكم من حيث ان الامر اذا اقتضى الفعل
في زمن النسخ فقد اخبر عن وجوده في ذلك الزمان فلا يتصور نهيه وحظره
منه في وجوبه اما من قال ان النسخ بيان تاقيت ما استبهم الوقت
فيه في حكم التكليف مع تاخره عن مورد التكليف فلا يتوجه عليه السوال لان
الخطاب لم يتضمن الوجوب في زمن النهي فالخبر يكون عن الوجوب في غير
زمان ورود النسخ فلا يتوجه السوال عليه اصلا واجاب عن ذلك بعد
توجه السوال بان قال هذا تخييل ليس فيه تحصيل وذلك ان الوجوب وساير
الاحكام ليس صفة للافعال ومعنى الوجوب ما توجه طلبه على وجه ما ومعنى
المحرم ما توجه طلب تركه على وجه ما والخصم تخيل انه وصف للفعل يخبر عنه
ومن احاط بذلك هان عليه الانفصال عن السوال هذا خلاصة كلامه بعد
تطويل وهذا عندي ليس بجواب فانا وان قلنا ان الحكم ليس صفة

للفعل فلا بد فيه من تعلق الخطاب والخبر اذا تعلق بكون الفعل مطلوبا
في زمن ضرورة تعلق الطلب به فيه فيتنافى تعلق النهي به فيه ولا شك
ان الخبر تابع للمخبر فيستحيل ان يكون الفعل في الزمان الواحد من الآمر
الواحد مامورا به منهيا عنه فالخبر على حسبه فاذا استحال ذلك في نفس
الامر لزم ان يكون احد الخبرين على خلاف المخبر ضرورة استحالة وجود
النقيضين وهذا بين لا خفاء به وهذا انما لزمهم من القول بان النسخ
رفع وان اراد بالرفع ارتفاع ما فهم من اللفظ فقريب واما الكلام النفسي
فلا يصح في تعلقه الارتفاع بوجه فهذا واضح فليتامل وقد التزم الامام
في غير هذا الكتاب ان اللفظ الناص في الدوام يجوز نسخه بناء على انه
لا بد من شرط مسكوت عنه مقدر وهو بشرط ان لا ينسخ ومثله باشتراط
الامكان فانه وان لم يتعلق به فهو مقدر وهذا نظر في حكم اللفظ وليس
ذلك نظر في حكم تعلق الاحكام الكلام النفسي وهذا تمام الكلام على هذا
المقام ثم تكلم رضي الله عنه انه لا دلالة سمعية تمنعه بعد ثبوت جوازه
عقلا وقد نقل عن شرذمة من اليهود انهم قالوا بان في نص موسى
ما يمنع من النسخ وهذا السوال لقنهم اياه ابن الراوندي فقال اهل
الاسلام يمنعون من نسخ شريعتهم ويقولون هي مؤبدة الى آخر عمر الدنيا
مع اعترافهم بالجواز فقولوا لهم هذا ثبت عندنا من نص موسى عليه وانتم
تعترفون بنبوته واجاب عن ذلك من وجهين احدهما ظهور المعجزات
على يدي عيسى عليه ولو كان ما ذكروه ثابتا لامتنع حصول المعجزة على
يد من بعده والثاني ان اليهود في زمن المصطفى احمد صلوات الله عليه
ما ذكروا ذلك مع انه قد تواتر تلاوته عليهم النبي الامي الذي يجدونه

مكتوبا عندهم في التورية والانجيل وقوله يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
ويكتمون الحق وهم يعلمون ولم يقل احد في مقابلة هذه التلاوة ليس عندنا
منه خبر وانما كانوا يقولون ليس هو ذاك ومن حكمة الرب سبحانه في نص
نبيه انه حرك دواعيهم على الاخبار عنه قبل مبعثه وقالوا يستفتحون
على الذين كفروا بوجوده ويهدد ونهم بظهوره فما امكنهم عند ظهوره بعد ما
صدر منه التزام المعاندة بالطريق التي لقنها الراوندي وكل ذلك لتبقى
حجة الله على عباده قائمة لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل

فصل في معجزات نبينا عليه

وقد تواتر وجوده ودعواه
الرسالة وتحديه بالقران الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
فتحدى بجملته تارة وقال فاتوا بحديث مثله ثم تحدى عند عجزهم عن ذلك
بعشر سور مثله ثم تحدى بسورة من مثله وقد تكلم النظار في الضمير
الذي هو الهاء في مثله هل هو عايد الى النبي صلى الله عليه فمعناه من امي مثله
او الضمير عايد على القران ولا شك ان الاعجاز في القران من جهة لفظه ومن
جهة معناه فنظمه البديع غير مقدور لهم فان وقع التعجيز لهم بالنظر الى
النظم الخارج عن مقدورهم فلا معنى لعود الهاء على النبي ولا فائدة في التقييد
لعجز الكل عنه الامي وغير الامي وان نظر الى ما فيه من الاخبار عن قصص
الاولين ممن لم يقرا كتابا ولا عرف تاريخا ولا خالط من يعرف ذلك و
يكون في العادة سببا في الاطلاع فعود الضمير على النبي صلى الله عليه اذا وقع
التعجيز في هذه الجهة ممكن ومن جحد وجوده او تحديه بالقران وتعجيز
الخلائق به فقد جحد الامر الضروري الثابت بخبر التواتر ولو فتح انكار
ذلك لساغ انكار البلاد النائية والاشخاص الماضية ولا معنى للمباحثة

في مواطن الضروريات ⁂ هذا آخر الجزء الاول من هذا الشرح هذا
الكتاب رضي الله عنه وقدس روحه وعفى عنه وعن
جميع المسلمين • وكان الفراغ من نسخه
قبيل عصر يوم الاربعاء لاربع وعشرين
خلت من رمضان المعظم
عام خمسة وتسعين
وثمانمائة
والحمد لله على التمام • وللرسول افضل السلام •
تم

ذكر القاضي ابو بكر بن العربي قال اخبرني غير واحد من اصحابنا
عن امام الحرمين ابي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني انه
سئل عن البارى في جهة فقال لا هو يتعالى عن ذلك قيل له ما الدليل
عليه قال الدليل عليه قول النبي عليه السلام لا تفضلوني على يونس بن متى قيل
له ما وجه الدليل من هذا الخبر فقال لا اقوله حتى ياخذ ضيفي هذا
الف دينار يقضي بها دينا فقام رجلان فقالا هي علينا فقال لا يتبع
بها اثنين لانه يشق عليه فقال واحد هي علي فقال ان يونس
ابن متى رمى بنفسه في البحر فالتقمه الحوت وصار في قعر البحر في ظلمات
ثلاث ونادى لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين كما اخبر الله تعالى
ولم يكن محمد حين جلس على الرفرف الاخضر وارتقى به صعدا حتى
انتهى به الى موضع يسمع فيه صريف الاقلام وناجاه ربه بما ناجاه به
فاوحى اليه ما اوحى باقرب الى الله تعالى من يونس في ظلمة البحر. صح من
التذكرة والسلام